CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

1



3 VUELOS DIARIOS A MONTERREY

1 — Servicio extra rápido, de lujo, "El Imperial" 2 horas en aviones DC-6 B, los más modernos del mundo!

2 — Servicio a Monterrey y Nuevo Laredo en aviones DC-4.

3 — Servicio en aviones DC-3 con escalas en Cd. Valles y Cd. Victoria.

Escoja el que más le convenga. Haga sus reservaciones con su agente de viajes o a

MEXICANA DE AVIACION

Agentes de

PAN AMERICAN WORLD AIRWAYS

Balderas y Av. Juárez Tel. 18-12-60 Buenavista No. 5



Para el fomento del turismo tanto nacional como internacional PETROLEOS MEXICANOS, distribuye miles de mapas, por medio de sus gasolineras, cumpliendo así el lema que rige a la Institución.



PETROLEOS MEXICANOS

AL SERVICIO DE LA PATRIA

Belmont









COMPARE CALIDAD

...y Precio!



★ ★ ★ ★ **EL DICCIONARIO ENCICLOPEDICO que ofrece la más amplia y documentada información sobre HISPÁNOAMERICA** ★ ★

El DICCIONARIO ENCICLOPEDICO UTEHA es el primero que ha dedicado una atención preferente a Hispanoamérica, en sus múltiples aspectos y valores. No obstante, esto se ha realizado sin que deje por ello de ofrecer un contenido universal tan amplio y exacto como en el mejor y más completo de los diccionarios, incluso de aquellos que constan de un número considerablemente mayor de tomos. Estas características excepcionales han sido posibles, porque el DICCIONARIO ENCICLOPEDICO UTEHA, que es la obra de máxima importancia en el género publicada en toda la América de lengua española, ha sido concebido y editado íntegramente —para orgullo nuestro— en México. Por esta circunstancia, todo cuanto en el mundo hispanoamericano posee un verdadero interés y resulta necesario para su más perfecto conocimiento y comprensión, se encuentra en la obra con una amplitud y veracidad hasta ahora no logradas. Como lógica consecuencia, y merced al trabajo entusiasta y persistente de sus redactores y colaboradores, se ha conseguido que el léxico, la Geografía e Historia, el acervo biográfico y artístico hispanoamericanos figuren en el DICCIONARIO ENCICLOPEDICO UTEHA con una calidad y abundancia extraordinarias, que abarcan todos los aspectos antiguos y modernos y lo convierten en la obra que más se identifica con el espíritu y con la vida de Hispanoamérica. Así mismo, el contenido universal de este Diccionario, el único rigurosamente al día de cuantos existen en lengua castellana, ha sido objeto de una escrupulosa elaboración, ya que cada uno de sus artículos se ha redactado teniendo a la vista las fuentes originales de mayor solvencia y con una ponderación y objetividad que excluyen todo lo superfluo y permiten compararlo ventajosamente con las obras más importantes de su género editadas en el mundo entero. Por todo ello, se ha realizado sin duda una labor de primordial trascendencia, que a todos ha de satisfacer y a todos proporcionará inestimables servicios culturales, ya que este Diccionario puede adquirirse además con unas facilidades de pago nunca ofrecidas, que no suponen esfuerzo económico alguno para nadie.

SOLO $45 AL MES

MAS DE MEDIO MILLON DE VOCES
13000 PAGINAS - 20000 GRABADOS
400 MAPAS - 400 LAMINAS - 10 TOMOS

En sus diez tomos, con más de 500,000 entradas, gracias a su cuidada redacción y al tipo de letra, fundido expresamente para esta obra, ha sido posible incluir la totalidad del léxico castellano, enriquecido con abundantísimo número de americanismos, y cuanto de interés científico, artístico, literario, filosófico, geográfico . . . se ha producido en el mundo hasta el momento actual. Cientos de mapas y láminas, a todo color y en negro, así como más de 20,000 ilustraciones que avaloran sus páginas, constituyen por sí solas una monumental enciclopedia gráfica, en la que se conjugan estéticamente amenidad y valor didáctico. Por todo cuanto le hemos dicho, el DICCIONARIO ENCICLOPEDICO UTEHA, además de ser el más exacta y ampliamente documentado sobre Hispanoamérica, es un diccionario de hoy, al día en todos sus aspectos y nuevo por su presentación y por su contenido.



DICCIONARIO ENCICLOPEDICO
UTEHA

EDITORIAL GONZALEZ PORTO
Apartado 140 - Bis México, D. F.

Sírvanse remitirme el folleto descriptivo del DICCIONARIO ENCICLOPEDICO UTEHA, dándome a conocer también sus condiciones de pago.

Nombre ....
Domicilio ....
Localidad ....
Estado ....

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS
EDITORIAL GONZALEZ PORTO
AV. INDEPENDENCIA, 10 - APDO. 140-BIS - TEL. 12-55-88, 13-26-30, 35-58-18 - MEXICO, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO XIII VOL. LXXIII

1

ENERO - FEBRERO
1954

MÉXICO, 1º DE ENERO DE 1954

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F., CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS
No. 1 Enero-Febrero de 1954 Vol. LXXIII

INDICE

DIMENSION IMAGINARIA

INDICE DE ILUSTRACIONES

Nuestro Tiempo

PUERTO RICO, AMERICA Y LAS NACIONES UNIDAS

por *Carlos* *URRUTIA APARICIO*

> Aquellos de entre los puertorriqueños que vean más a fondo el porvenir, seguirán queriendo que Puerto Rico sea un Estado confederado de las Antillas Unidas en un todo político y nacional, y esos puertorriqueños saben ya que ni hoy ni mañana ni nunca, mientras quede un vislumbre de derecho en la vida norteamericana, está perdido para nosotros el derecho de reclamar la independencia, porque ni hoy ni mañana ni nunca dejará nuestra patria de ser nuestra.
>
> EUGENIO MARIA DE HOSTOS
> (15 de octubre de 1900)

Los latinoamericanos del Continente se preguntan por qué los puertorriqueños se muestran tan reacios a la idea de la independencia. No comprenden la razón por la cual los conceptos de soberanía y libertad son incluídos en la política doméstica de Puerto Rico, como si hubiera que catequizar al pueblo puertorriqueño e infundirle nociones tan elementales. Lo que olvidan estos latinoamericanos es que durante la lucha emancipadora de toda la América Latina, no fué sino una pequeña minoría —casi siempre vinculada íntimamente con los intereses privilegiados— la que abogó decididamente por la independencia. Olvidan, de igual manera, que ya el poderío de la España de Carlos V y Felipe II había decaído en sumo grado, mientras que el poderío de los Estados Unidos, que de por sí es una potencia de primera categoría, sigue aumentando. De tal manera, pues, que ni son los puertorriqueños tan reacios a la independencia como aparecen a primera vista, si se enfoca el

problema de Puerto Rico bajo el punto de vista histórico continental, ni pueden ser comparados el poderío de los Estados Unidos a mediados de la vigésima centuria, con el poderío bien limitado que España ejercía a principios del siglo XIX. Otro punto importante que deben analizar estos latinoamericanos es el siguiente: durante más de medio siglo de dominación absoluta, la pequeña y débil economía puertorriqueña ha sido completamente absorbida por los Estados Unidos y, al mismo tiempo, la campaña de indoctrinación que se ha desatado en la isla durante 50 años ha sido formidable y —relativamente— bastante eficaz. Estos latinoamericanos deben considerar que aún hoy, en el hemisferio occidental, pueden contarse algunos casos donde ciertos pueblos han absorbido parte de la influencia y de la propaganda de los Estados Unidos de Norteamérica, en detrimento del concepto social de la nacionalidad y en contraposición a los mejores intereses políticos y económicos de sus países.

Bien pueda ser que el móvil principal de estos latinoamericanos, al hacer los comentarios que preceden sobre el tema puertorriqueño, sea el de expresar su repudio al coloniaje —disfrazado o descarado— que ejerce una potencia anglosajona sobre un país hispanoamericano. Hay que reconocer —como puede ser comprobado en el caso de Puerto Rico— que las naciones anglosajonas han heredado muchas de las sutilezas políticas de los romanos, cualidades que les fueron negadas tanto a España como a Francia. La misma Inglaterra, entre los vaivenes de la politiquería mundial y los estragos causados por dos guerras totales, conserva, hoy, casi intacto su enorme imperio, contrariando las predicciones de expertos políticos y estadistas que vaticinaban la desmembración del mismo.

Los latinoamericanos que tienen contacto con los puertorriqueños o que hayan visitado aquella isla antillana escuchan —a veces con sorpresa, pero la mayoría de las veces con excesiva buena voluntad— las razones expuestas por algunos puertorriqueños contra la idea de la independencia. Existen dos grupos políticos que se oponen a la independencia. Uno, formado por los del partido del gobierno, que son la mayoría de los opositores, insiste en argumentos económicos para demostrar lo fatal que sería para Puerto Rico independizarse de los Estados Unidos. Y no hay duda que durante los primeros años de vida independiente se resentiría un tanto la economía

insular, tratando de deshacer los fuertes y poderosos vínculos que atan a la economía puertorriqueña con la de los Estados Unidos. Pero no parece percatarse, o no quiere hacerlo, de que la independencia política es el único medio de que dispone el pueblo puertorriqueño para huir de la explotación de que es víctima por ciertas y determinadas compañías estadounidenses; no quiere reconocer, tampoco, que la emancipación política no es una barrera sino una solución a los problemas de la sobrepoblación y a la ausencia parcial de materias primas.

El otro grupo, aunque minoritario, está formado por híbridos emocionales, acomplejados oportunistas o puertorriqueños soñadores. Este grupo aboga por relaciones todavía más estrechas con los Estados Unidos, aspirando a formar parte de la metrópoli como un Estado federal. Los miembros y simpatizantes del gobierno, por otro lado, han propugnado y continúan propugnando por la conservación del *statu quo*. La mayor parte de los que forman el grupo "estadista" han adquirido la mentalidad anglosajona y se sienten orgullosos de "pertenecer a, pero no ser parte de, los Estados Unidos". Políticamente, reaccionan como norteamericanos; económicamente, creen defenderse mejor atando más estrechamente a su país con los Estados Unidos; en una palabra, niegan su puertorriqueñismo.

La isla de Puerto Rico, bajo el régimen colonial español de los siglos XVIII y XIX, no tuvo la importancia de otras regiones americanas. A sus costas, con contadas excepciones, llegaron exponentes de la burguesía y de la clase media de España, Y este factor, indubitablemente, dejó hondas impresiones en el Puerto Rico de hoy. Mientras otras colonias españolas, notablemente México, el Perú y Guatemala, eran manejadas directa o indirectamente por la "aristocracia" criolla —aún muchos años después de la completa emancipación política—, Cuba, Costa Rica y Uruguay, entre los países independientes, y Puerto Rico, entre los países dependientes, se desarrollaban a la sombra de la burguesía y de la clase media, en un ambiente menos autocrático que el prevaleciente en casi todas las naciones iberoamericanas.

Las naciones participantes en el Congreso de Panamá —México, Centroamérica, Colombia y el Perú— se interesaron, a instancias del Libertador, por el destino de Cuba y Puerto Rico. Pero ese interés, se debe apuntar, ni fué suficientemente cálido ni fué constante. A veces se tuvo la intención,

como demuestra el cubano Santovenia,[1] para preservar las conquistas de las fuerzas libertadoras, amenazadas en aquella época por la Santa Alianza, primero, los Estados Unidos y Gran Bretaña, después, de sacrificar, si ello era necesario, a ambas islas del Caribe. Y esto a pesar del interés de México y Centroamérica por Cuba, especialmente, y de los servicios prestados por el general puertorriqueño Antonio Valero de Bernabé al general Simón Bolívar, en la lucha a muerte que éste sostenía con las fuerzas realistas para la liberación de Sudamérica.

La agitación de los puertorriqueños que deseaban la independencia de España fructificó en 1838, bajo la dirección de Andrés Salvador Vizcarrondo. Dos años más tarde, el 6 de octubre de 1840, murieron a garrote Francisco Salinas y Ezequiel Santillana, por haberse adherido a la causa independentista. Un cuarto de centuria después, el 23 de septiembre de 1868, se levantaron en Lares. Refiriéndose al grito insurreccional de Lares escribe el erudito, ex-legislador puertorriqueño Vicente Geigel Polanco, en *La independencia de Puerto Rico,* 1943, p. 7, estas palabras: "Lares es un jalón de avance en la conquista de nuestra independencia. Betances sabe que las generaciones del porvenir volverán algún día los ojos hacia el humilde pueblecito de la montaña donde la patria dió su primer vagido, y con profunda religiosidad contemplarán aquellos campos ungidos por el dolor de una generación de hombres insobornables".

Ya para estos tiempos Cuba estaba en plena lucha patriótica. Muchos puertorriqueños, entre ellos Pachín Marín y Rius Rivera, empuñaron las armas para acabar con el yugo peninsular. Y allí, en la manigua cubana, murieron abnegados puertorriqueños. A la lista de los paladines de la libertad, formando la columna vertebral del movimiento del siglo pasado, deben agregarse los nombres de José de Diego, Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos.

El fracaso de la insurrección de Lares, señala Arturo Morales Carrión en su *Ojeada al proceso histórico de Puerto Rico,* 1950, p. 14, condenó las acciones separatistas a luchas periféricas que promovieron y alentaron siempre Ramón E. Betances y Eugenio M. de Hostos. La América Latina, los Estados Unidos, España y Francia fueron el campo de sus actividades libertarias.

---

[1] Emeterio S. Santovenia, *Bolívar y las Antillas hispanas,* Madrid, 1935.

Ya desde 1868 Puerto Rico tuvo su representación en las Cortes de España, con voz y con voto. El 25 de noviembre de 1897, María Cristina, regente de España, expidió un decreto real concediendo una gran porción de autonomía a Puerto Rico. Esta Carta Autonómica, consagradora de la personalidad colectiva de Puerto Rico, estableció en la isla un sistema parlamentario de gobierno. El artículo XI creaba una Cámara de Representantes, electa por el pueblo. El V estableció un Consejo de Administración, compuesto por quince miembros, ocho de elección popular y siete designados por el Gobernador General. Este último, según rezaba el artículo XLI, era nombrado por el rey en Consejo de Ministros. Recaía en su persona la autoridad suprema de la colonia. Cinco Secretarios asistían al Gobernador en sus funciones: Gracia y Justicia y Gobernación, Hacienda, Instrucción Pública, Obras Públicas, Comunicaciones y Agricultura y Comercio. La Carta Autonómica facultaba a los puertorriqueños, *inter alia*, a formar sus propios aranceles aduaneros y el derecho de intervenir en la negociación de tratados de comercio. Además, y esto es muy interesante, la Carta Autonómica confería a los puertorriqueños el derecho de dar o no su consentimiento a todos aquellos tratados comerciales suscritos por España, que afectaran a Puerto Rico. Algunos puertorriqueños, entre ellos Pedro Albizu Campos y Vicente Geigel Polanco, han defendido la tesis de que la Carta Autonómica convirtió a Puerto Rico en un pueblo "esencialmente soberano" y como corolario, según el primero, la nulidad del Tratado de París de 1898, basándose en el principio jurisprudencial de *res inter alias acta*.

El 25 de julio de 1898 desembarcaron las tropas estadounidenses en las costas de la isla. Ocuparon al país en tres semanas. El gobierno militar estadounidense duró dos años. El 1º de mayo de 1900, obedeciendo órdenes terminantes del Secretario de Guerra de los Estados Unidos, el Gobernador Militar de Puerto Rico entregó el mando a un gobierno civil. El 12 de abril de 1900, el Congreso federal en sesión conjunta aprobó el Acta Foraker, que entró en vigencia el 1º de mayo de ese año. Fué la primer acta orgánica para Puerto Rico. Tuvo el propósito de constituir un gobierno civil y establecer tarifas y contribuciones.

En 1917, el Congreso federal pasó una segunda acta orgánica, el Acta Jones. Concedió al pueblo de Puerto Rico la ciudadanía estadounidense. El Gobernador, como lo establecía el Acta Foraker, continuaba siendo nombrado por el Presidente,

pero se concedió al pueblo la elección de su propia legislatura. Esta podía trasmitir al Presidente de los Estados Unidos cualquier proyecto de ley vetado por el Gobernador. El Acta Jones extendió las cláusulas originales del Acta Foraker referentes a las tarifas, impuestos aduaneros e impuestos sobre artículos importados a Puerto Rico. Los partidos políticos que se oponen al actual régimen insular enfatizan que el Acta Jones convirtió a los puertorriqueños en ciudadanos norteamericanos, *sin su consentimiento.* Fué esta ley, dicen, otro paso norteamericano en su agresión cultural contra un pueblo que había sido netamente hispano en sus costumbres, en su idiosincrasia y en sus ideales.

Durante el Octogésimo Congreso, en 1947, la legislatura estadounidense pasó la ley 362 o Acta del Gobernador Electivo, mediante la cual, como su nombre lo indica, se otorgó al pueblo el derecho de elegir a su propio Gobernador. Tres años más tarde, cuando se discutía en el Senado y en la Cámara de Representantes de los Estados Unidos el proyecto de ley 600, el Secretario de lo Interior, Oscar L. Chapman, dirigió una carta al Senador Joseph C. O'Mahoney, Presidente del Comité de Asuntos Insulares del Senado, fechada el 19 de mayo de 1950, escribiendo los siguientes conceptos, en apoyo del proyecto de ley: "El proyecto de ley simplemente autoriza al pueblo de Puerto Rico a adoptar su propia Constitución y a organizar un gobierno local que, según el tenor de S. 3336, deberá ser de forma republicana y deberá contener las garantías individuales fundamentales de una carta de derechos". Y más adelante agrega, refiriéndose de nuevo a la ley 600: "El proyecto de ley bajo consideración *no cambiará las relaciones políticas, sociales y económicas entre Puerto Rico y los Estados Unidos*".[2] Las palabras del Secretario son terminantes y se han citado con el propósito de desmentir a la propaganda del régimen actual de Puerto Rico, tanto dentro como fuera de la isla, en el sentido de que la ley 600 daba la opción al pueblo de Puerto Rico de escoger un nuevo estado político. Un informe del Senado norteamericano, fechado el 6 de junio de 1950, refiriéndose al proyecto de ley precitado, decía: ". . . debe manifestarse clara e inequívocamente que [el proyecto] no es un proyecto estadista. Ni es tampoco un proyecto independentista. No obliga al Congreso, expresa o

[2] *United States Code: Congressional Service, 81st Congress — Second Session, 1950,* tomo II, pp. 2684-2685. Las palabras han sido subrayadas por el autor.

implícitamente, a tomar medida alguna respecto a ambas alternativas".[3]

Una vez aprobado el proyecto de ley 600 —con las modificaciones del caso y las reservas de los congresistas estadounidenses— fué emitido a mediados de 1950. El propio pueblo de Puerto Rico votó sobre la ley 600, aceptándola, el 4 de junio de 1951. Alrededor de 380,000 votantes la aprobaron, mientras que 120,000 votaron en contra.

Cuando se discutía en Puerto Rico la conveniencia de aceptar o reprobar la ley 600, llamada de "Constitución y convenio" por el propio Gobernador, el notable político, jurista e historiador Rafael Arjona Siaca, escribió lo que sigue: "La Constitución de los Estados Unidos dejó al Congreso federal el gobierno de los territorios de la nación. El Congreso puede gobernar directamente esos territorios o lo puede hacer por medio de delegados o agentes suyos. En el caso de Puerto Rico el Congreso ha dictado dos leyes básicas, una en 1900 —denominada Acta Foraker— y otra en 1917 —denominada Ley Jones— que, enmendada, rige en la actualidad. En esas dos leyes el Congreso estableció los organismos insulares a través de los cuales ejercitará su facultad constitucional de gobernar el no incorporado territorio nacional de Puerto Rico. Para actuar en asuntos locales el gobierno de Puerto Rico es, en la totalidad de sus tres poderes estatales, un mero agente de la administración federal". Añadió unos instantes después: "Es axiomático, en el Derecho Político estadounidense, que un Congreso no puede mermar, reducir o limitar las facultades constitucionales de cualquier Congreso sucesivo, enactando leyes que luego cualquier otro Congreso no pueda enmendar, modificar, alterar, suspender o derogar y sustituir por otras... Por eso, fundados en esa norma jurídica elemental, hasta ahora inviolada en el Derecho Público norteamericano... sostenemos que no se ajustan a la verdad quienes aseguran que [la ley 600] ha de significar un convenio entre Puerto Rico y los Estados Unidos por medio del cual las relaciones entre la metrópoli y la colonia no podrán ser alteradas por el omnipotente gobierno de la metrópoli ¡sin el consentimiento del pueblo colonial!". (*El Imparcial* de Puerto Rico, 24 de mayo de 1951, p. 13).

---

[3] *United States Code: Congressional and Administrative News, 82nd Congress — Second Session, 1952,* tomo II, p. 1893.

Una vez aprobada la ley 600, mal llamada de "Constitución y convenio", se reunieron en San Juan de Puerto Rico los delegados de la Asamblea Constituyente, que deberían redactar la Constitución que regiría a Puerto Rico. Estos delegados fueron electos el 27 de agosto de 1951. Sesionó durante 62 días. El 6 de febrero de 1952 quedó redactada en su forma final. El 3 de marzo de 1952, recibió la aprobación de la mayoría del pueblo puertorriqueño.

El 3 de julio de 1952 fué aprobada la Constitución por el Congreso federal. La aprobación aparece como la ley 447 del Congreso de los Estados Unidos, modificando seriamente a la Constitución. Según la ley 447, el Congreso, en sesión conjunta, aprobó la Constitución de Puerto Rico, *excepto el párrafo 20 del artículo II.* Esa sección fué eliminada por completo, sin tener en cuenta —o conociendo de sobra este hecho— que ya el pueblo y la Constituyente la habían aceptado. Luego los legisladores norteamericanos, sin deseos de perder la autoridad que ejercen sobre el "territorio no incorporado" que se convirtió de súbito en un "Estado Libre Asociado", especificaron en la misma ley 447 que el párrafo 5 del artículo II no tendría efecto alguno hasta que el pueblo de Puerto Rico lo enmendara, agregándole la siguiente declaración: "La asistencia obligatoria a las escuelas públicas primarias, hasta donde las facilidades del Estado lo permitan, según se dispone en la presente, no se interpretará como aplicable a aquéllos que reciban instrucción primaria en escuelas establecidas bajo auspicios no gubernamentales". El tercer párrafo del artículo VII sufrió un importante cambio. Estipularon los legisladores norteamericanos que era preciso agregar las siguientes líneas, si se deseaba que el párrafo original tuviera vigencia alguna: "Cualquier enmienda o revisión de esta Constitución deberá ser compatible con la resolución decretada por el Congreso de los Estados Unidos aprobando esta Constitución, *con las disposiciones aplicables de la Constitución de los Estados Unidos,* con la Ley de Relaciones Federales[4] con

[4] La ley 600, además de autorizar al pueblo de Puerto Rico a que redactara una Carta Magna, eliminó aquellas cláusulas del Acta Jones que se referían a la administración y al gobierno. Todas las otras cláusulas que continuaron en vigencia fueron agrupadas y reconocidas como la Ley de Relaciones Federales con Puerto Rico, o *Puerto Rican Federal Relations Act.*

Puerto Rico y con la ley pública 600 del Congreso Octogésimoprimero, adoptada con el carácter de un convenio".[5]

El Dr. Gilberto Concepción de Gracia, Presidente del Partido Independentista Puertorriqueño (PIP), encarnizado opositor del "Estado Libre Asociado" y enemigo político del Gobernador Luis Muñoz Marín, se expresó, el 10 de agosto de 1952, sobre la "nueva Constitución" y el "novísimo estado político" de la isla, en los siguientes términos: "El 25 de julio pasado se celebraron ceremonias carnavalescas pagadas con los dineros de los contribuyentes para inaugurar el gobierno de un llamado Estado Libre Asociado. Se trataba de una farsa para engañar a la opinión internacional y, especialmente, a la de los pueblos hermanos de la América, y para confundir al pueblo puertorriqueño". Apuntó que las relaciones políticas, económicas y sociales entre Puerto Rico y los Estados Unidos seguían y siguen siendo las mismas. Agregó: "Estados Unidos sigue ejerciendo plena soberanía sobre nosotros. Seguimos viviendo bajo un régimen de poderes revocables. Seguimos atados al poder omnímodo del Congreso. En otras palabras, seguimos siendo una colonia, una triste colonia agobiada por el peso de tantas injusticias". Resumió otros factores que prueban sin lugar a dudas que, fundamentalmente, la situación de Puerto Rico no ha variado. Dijo:

> Inaugurado el falso régimen, que se ha cubierto ahora de pomposas etiquetas, las cosas han seguido exactamente igual.
>
> Han seguido los mismos discrímenes agarrotando nuestra industria azucarera, con una pérdida anual de más de 50 millones de dólares para el pueblo de Puerto Rico.
>
> Ha seguido gravitando sobre nosotros la injusta Ley de Cabotaje, que impide el desarrollo de nuestras industrias y eleva más aún el costo de nuestros productos, lo cual representa otra pérdida anual de muchos millones de dólares para nuestra patria.
>
> Ha continuado el mismo desbalance comercial desfavorable entre Puerto Rico y Estados Unidos con un déficit de más de mil millones de dólares para nuestro pueblo en los últimos diez años, en concepto del valor de los productos comprados por nosotros anualmente a Estados Unidos en exceso de lo que ellos nos compran.

---

[5] *Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico,* 1952, pp. 12 y 33. Las palabras subrayadas son del autor.

El Congreso sigue exigiéndonos el pago de un tributo de sangre sin representación.

¿Quién, que se respete a sí mismo, se atreve a declarar que vimos el 25 de julio el nacimiento de un nuevo estado?

En cambio el Gobernador de Puerto Rico, Luis Muñoz Marín, defiende con tenacidad lo que él mismo forja en la actualidad. Dijo, el 2 de enero de 1953, que "Puerto Rico es hoy, un pueblo hispanoamericano compuesto por buenos ciudadanos de Estados Unidos". Difícil es imaginarse el candor político del Gobernador, cuando los años han confirmado la absoluta asimilación de que han sido objeto, por ejemplo, los pueblos de Texas y Nuevo México. El legado cultural de España y México, en esos 2 Estados de la Unión Americana, es apenas percibible. La teoría de que Puerto Rico es el puente que une a las dos grandes culturas hemisféricas, no sólo vaticina un futuro nebulosamente triste para Puerto Rico, sino que no tiene ni debe tener mayor interés tanto para los Estados Unidos como para la América Latina. Hablando del "Estado Libre Asociado" dice el Gobernador —uno de los grandes pensadores continentales, según José Figueres, Presidente electo de Costa Rica, que ciertamente no es una forma de coloniaje. "El Estado Libre Asociado se establece —dice— a virtud de un convenio entre Estados Unidos y el pueblo de Puerto Rico. . . . Bajo este convenio el Congreso de Estados Unidos ya no actúa sobre Puerto Rico a virtud de la cláusula de la Constitución federal que le encomienda proveer para los territorios de los Estados Unidos".[6] Quiere dar la impresión el dirigente político boricua de que el "convenio" no es unilateral; quiere convencer a los puertorriqueños y a los latinoamericanos de que en realidad Puerto Rico ha alcanzado una nueva posición constitucional y de que su "nuevo *status* político" debe ser admirado e imitado por otras naciones en iguales o peores circunstancias. Pero con que lo diga una y mil veces, no es él quien tiene la última palabra. Es el Congreso federal quien la tiene. Son las Cortes las que deben decidir si tienen o no competencia y jurisdicción para decidir ciertos casos que envuelvan el nuevo estado político de la isla. Son los intereses económicos —principalmente azucareros y licoreros— los que decidirán, mientras el actual Gobernador siga manejando la cosa

[6] *Discurso de don Luis Muñoz Marín, con motivo de su inauguración el 2 de enero de 1953,* p. 6.

pública, si la evolución política de la isla debe o no permanecer estancada. Aunque Muñoz Marín no quiera reconocerlo, los intereses de Luisiana, Florida y el mismo Congreso federal, por un lado, y las interpretaciones que darán a las leyes los tribunales de Boston y la Corte Suprema de Justicia, por el otro, decidirán su acomodaticia posición y la de sus corifeos.

El aspecto político, el aspecto económico y el aspecto cultural de todo pueblo, tienden a ser inseparables. Los nexos que los unen son numerosos. No pueden independizarse entre sí. Ahí está la historia llena de ejemplos, que los historiadores y los filósofos no pueden refutar. La dominación política conlleva a la dominación económica. Es éste un principio de lo más elemental de la política internacional. Una vez atados los pueblos por vínculos políticos y económicos, empieza, paulatinamente, una amalgama —si los pueblos son iguales— de sus culturas y de sus características. Pero ni siquiera es éste el caso de Puerto Rico. Por un lado están los Estados Unidos, pujantes, vigorosos, industrializados, con el poderío económico más formidable del orbe; por otro Puerto Rico, débil, pequeño, pobre y explotado. Lo lógico es esperar —y ya da muestras de esa absorción— que su nacionalidad sea asimilada poco a poco, día a día, por el gigantesco pulpo que la domina. Y en cuanto a la América Latina, es bueno que lo sepa el Gobernador y algunos presidentes del hemisferio, ya empieza a percatarse de que han sido los híbridos emocionales —los que carecen de decisión, como diría Rafael Heliodoro Valle— y los cívicamente prostituídos, aliados siempre con los extranjeros, los que han sumergido a Indoamérica en el caos. Es necesario, realmente imprescindible, que la América Latina se consolide y se supere, porque esa es la única forma de supervivencia. Y en el choque de culturas, si ha de sobrevenir, la latinoamericana estará también llena de vigor, plena de virilidad y deseosa de autopreservación. Recuerde también esto el dirigente político puertorriqueño, como se ha visto en los últimos tres años en diferentes conferencias internacionales: son los gobiernos que más se han identificado con sus pueblos los que más acerbamente censuran la teoría del "puente cultural". Ahora son tres o cuatro gobiernos nada más. Pero día vendrá, no muy lejano, cuando los latinoamericanos demanden sus derechos y pidan cuentas a otros regímenes por los abusos económicos, las incongruencias políticas y las tergiversaciones culturales a que han sometido a sus pueblos, en

beneficio de pueblos foráneos a su lengua, a su raza y a su cultura.

La dependencia económica de casi todos los países latinoamericanos hacia los Estados Unidos, por ejemplo, los ha colocado en una posición falsa en cuanto a su independencia política se refiere. Esa es la razón fundamental por la cual algunos gobiernos, como el de Bolivia y Guatemala, luchan denodadamente por independizarse económicamente. Y pueden hacerlo, a pesar de los obstáculos que a veces parecen insuperables, porque no están sujetos al coloniaje político. Pero tampoco el caso de Puerto Rico es éste. No podría independizarse económicamente, logrando un mejor nivel de vida para sus clases sufridas, de no alcanzar primero la emancipación política. Aun si el partido en el gobierno actual lograra una semiindustrialización de la isla y un alto porcentaje de producción agrícola, los beneficios que resultarían serían transitorios y, a la larga, ficticios. Debe considerarse este otro punto de vista: mientras, en el orden del tiempo, duren más los vínculos políticos y económicos entre Puerto Rico y los Estados Unidos, más efectiva será la amalgama cultural motivada en parte por las teorías del "puente". La isla dejará de ser "un pueblo hispanoamericano", según las propias palabras del Gobernador Muñoz Marín, perdiendo su personalidad colectiva, conceptos que defiende Vicente Geigel Polanco. Los propugnadores de la tesis del "puente cultural" no se han puesto a meditar que, en efecto, la tesis es negativa, absolutamente negativa. No se trata de fomentar los orígenes ibéricos, no. No se trata de realzar las contribuciones hispanoamericanas a la civilización moderna, en las letras, en las artes y en las ciencias, no. Se circunscribe, dicen ellos mismos, a fomentar el punto de unión de las dos grandes culturas americanas.

En su discurso del 2 de enero de 1949, el Gobernador Muñoz Marín expuso —con su estilo particular— algunos conceptos sobre el colonialismo y la *natural interdependencia que existe y debe existir entre los pueblos soberanos de la tierra.* Dijo así: "Dos verdades me parece ver con claridad. Una es que el colonialismo es obsoleto y está desapareciendo con relativa rapidez de la faz de la tierra. Otra es que la estrecha visión nacional es obsolescente, y está desapareciendo, con peligrosa lentitud, de la faz de la tierra". Y añadió unos momentos más tarde: "En este cuadro, ¿qué son las colonias? Constituyen una forma de

relación política que está desapareciendo, que está llamada a desaparecer por completo. Los que viven en ellas las objetan. Los que las dominan —con alguna notable excepción en Asia— han dejado de necesitarlas —aunque a veces por falso prestigio no quieren darse por enterados". Algo de lo que dice es indubitablemente cierto. Como por ejemplo, que el colonialismo está destinado a desaparecer. Pero sus aseveraciones de que el nacionalismo arcaico es, *per se,* un sentimiento maligno, depende, naturalmente, de los casos que se analicen. Naciones altamente desarrolladas, como Suecia, Suiza, Gran Bretaña y los Estados Unidos, cuyo movimiento "nacionalista arcaico" pertenece ya a la historia, pueden abogar por una estrecha interdependencia o un gobierno federalista mundial. Pero las naciones como Honduras, la República Dominicana y Persia, deben primero desarrollar y orientar correctamente un genuino movimiento nacionalista. Una vez que hayan conseguido esto, pueden pensar en una estrecha interdependencia o en una federación mundial. Antes sería imposible. Ahora bien, el propósito de Muñoz Marín es, sin duda alguna, engañar a los propios puertorriqueños y a unos cuantos ilusos que visitan la isla. El silogismo es el siguiente: las naciones del orbe se han vuelto, por decirlo así, más "internacionalistas"; Puerto Rico debe seguir el ejemplo de esa interdependencia, alejándose más y más del "nacionalismo arcaico"; por lo tanto, concluye, Puerto Rico debe continuar sus relaciones con los Estados Unidos y acentuar sus vínculos con los demás países americanos. En una palabra, quiere dar la impresión —tanto a sus conciudadanos como al Continente en general— de que Puerto Rico no sólo es una nación soberana, sino de que la isla puede clamar por una gran interdependencia por haber pasado ya por la etapa "arcaica nacionalista". Y esto no es cierto.

Dice Muñoz —ingenua o maliciosamente— que las potencias coloniales, *con alguna notable excepción en Asia,* han dejado de necesitar a sus colonias. Se olvidó de considerar el problema colonial en América, candente desde 1948, y el de Africa. Habla de "alguna notable excepción en Asia" [7] sin reconocer que ha sido precisamente ese continente donde se ha agudizado el problema colonial en la última década. Ahora es más palpable, aun para aquellos que no quieren dar su brazo a torcer,

[7] *Discurso inaugural del Primer Gobernador de Puerto Rico elegido por el pueblo, 2 de enero de 1949,* p. 6.

que las potencias coloniales tienen colonias con el propósito de fortalecer sus economías y aumentar su poderío político y militar. El día que una potencia colonial deje verdaderamente de necesitar a una colonia, tanto bajo el punto de vista económico como bajo el punto de vista militar y estratégico, ese mismo día la colonia se convertirá en una nación soberana. A veces los pueblos colonizados tienen la oportunidad de declararse libres, pero ciertamente no es por un espíritu altruista que predomine en la nación colonizadora. Ciertos factores —como la opinión pública y oficial de otros países, la probabilidad de comprometer otros intereses y las amenazas de una conflagración— tienen el poder de persuadir a la metrópoli de que a su dominio sobre cierta región colonial debe ponérsele término. La nación obligada por estas circunstancias a obedecer, quizás a regañadientes, insiste en que lo hace por razones humanitarias, o porque los habitantes de la región colonial han demostrado su capacidad para gobernarse por sí propios. El Gobernador de Puerto Rico se refirió únicamente a Asia y, al hacerlo, quiso implicar que Puerto Rico no pertenecía —en 1949— a la categoría de colonia. Pueda ser que la clasificación que se hace de Puerto Rico en el Derecho Público norteamericano, como un territorio no incorporado, haya impresionado al Gobernador de una manera favorable. O bien pueda ser, como arguyen los opositores del Gobernador, que él representa a los mejores intereses políticos y económicos de los Estados Unidos. Ya lo dirán los años. . .

Los dirigentes del Partido Popular Democrático —que es el partido del gobierno— han insistido en que la independencia sería desastrosa para la economía del país. Este es su argumento principal. Ya se ha reconocido que si Puerto Rico consigue su independencia política, se resentiría un tanto la economía insular. Es natural que ocurra esto, porque los dirigentes independentistas laborarían por independizarse económicamente de los Estados Unidos, sin que ello quiera decir que abandonarían todo intercambio comercial con ese país, como sostienen tendenciosamente sus opositores políticos. Y porque se resentiría provisionalmente la economía insular, existe una alianza secreta entre los intereses de los privilegiados y el actual gobierno de Puerto Rico. Es lógico que así sea. Ambos buscan perpetuarse. El clero, alto y bajo, compuesto en su inmensa mayoría por norteamericanos, simpatiza en el fondo con el *statu quo.* Debe reconocerse, sin embargo, que los dirigentes del Partido Popular han

estado en pugna con la Iglesia católica, aunque por razones apolíticas. El clero protestante, según algunos, es otra arma muy eficaz del "imperialismo", como diría Pedro Albizu Campos.

El Partido Unionista y el Partido Republicano fueron los primeros partidos políticos puertorriqueños bajo la dominación estadounidense. El primero se organizó en 1904 e inscribió los ideales de independencia, autonomía y Estado (de la Unión Americana) en sus banderas. José Coll y Cuchí, escribiendo en 1923, dice lo que sigue del Partido Unionista: "...no era un partido de hombres unidos por una idea, sino una agrupación de hombres de ideas distintas, unidos por un nombre. Era una coalición política amalgamada, hija de las circunstancias. Su antagonismo con el único rival de entonces, el Partido Republicano, defensor de la asimilación, hizo que la Unión entrara por una senda de regionalismo, y en Asamblea celebrada en 1913 quitó la fórmula de Estado. Desde ese año se intensificó la propaganda a favor del ideal de independencia... El año de 1916 murió Luis Muñoz Rivera, contemporizador en sus actuaciones, pero radical en sus sentimientos; y en 1918 murió José de Diego, precisamente cuando estaba en pleno apostolado del ideal de independencia. Esos dos hombres eran los caudillos más influyentes en el Partido Unionista, dotados de gran talento, pluma formidable uno y verbo elocuente el otro".[8] El 11 de febrero de 1922, el Partido Unionista quitó el ideal de independencia del programa del partido. Ese día el Partido Unionista acordó abogar por la "creación en Puerto Rico de un Estado, Pueblo o Comunidad, que sea libre y que esté Asociado a los Estados Unidos de América", que fuera el "desiderátum de las aspiraciones de los puertorriqueños, y que resolverá de una manera honrosa, satisfactoria, y definitiva el problema —pendiente aún de solución— de cuáles han de ser las relaciones entre ambos pueblos". Y en tal virtud, terminaba el manifiesto, la Asamblea declaró que la creación del "ESTADO LIBRE ASOCIADO DE PUERTO RICO es desde hoy el Programa de la Unión de Puerto Rico".[9] Convencidos los nacionalistas puertorriqueños

---

[8] JOSÉ COLL Y CUCHÍ, *El nacionalismo en Puerto Rico.* San Juan, 1923, pp. 3 y 4.

[9] *Ibíd.*, pp. 101 y 102.

de que el proyecto del Estado Libre Asociado, apunta Coll y Cuchí, no era solamente un fracaso sino que también una burla sangrienta, se celebró en abril de 1922 una Asamblea nacionalista en la ciudad de Ponce, en la cual se acordó organizar el Partido Nacionalista.

El párrafo anterior demuestra hasta la saciedad el origen del concepto de "Estado Libre Asociado", tan cacareado hoy por Luis Muñoz Marín y sus correligionarios. Evidencia, de la misma manera, las deficiencias políticas y jurídicas de la presente Constitución, como se verá luego. Porque ni entonces ni ahora el tal "Estado Libre Asociado" fué y es un "Estado" —tanto en su aceptación internacional como en su aceptación como parte federal integrante de la Unión Americana—, ni es "Libre" en el sentido soberano del término, que es el único aceptable, ni es "Asociado", porque para "asociarse" en el Derecho Público o en el Privado es indispensable que las partes que se asocian o que pactan gocen de igualdad ante la Ley. No podía asociarse ni pactar un ciudadano, en pleno goce de derechos, con una persona que no tuviera derecho alguno, como el esclavo. Es jurídicamente imposible. La lógica más elemental exige paridad, por lo menos, entre entidades políticas que deseen, por separado, formar algo nuevo para ellas.

El Partido Nacionalista de Puerto Rico se fundó en Río Piedras el 17 de septiembre de 1922. En la Declaración de Principios de este partido aparecen las siguientes palabras: "El Partido Nacionalista aspira a constituir a Puerto Rico en una República libre, soberana e independiente, de acuerdo con el principio de las nacionalidades. Acudirá a los comicios con el propósito de regir los intereses del pueblo de Puerto Rico, y para hacer realizable nuestra suprema aspiración".[10] Asumió la presidencia del partido el Lic. José Coll y Cuchí. Un lustro después, Pedro Albizu Campos fué enviado por su partido en un viaje de propaganda por la América Latina. El viaje duró dos años. En México conoció a Víctor Raúl Haya de la Torre, a Rafael Heliodoro Valle, a Gabriela Mistral, a José Vasconcelos y a muchas otras personalidades del hemisferio. A su regreso asumió las riendas del partido, como su segundo Presidente. En 1932, el Partido Nacionalista se lanzó a los comicios electorales. Pedro Albizu Campos fué candidato a Senador. Obtuvo 10,000 votos únicamente. . . y fué derrotado. Hizo pública, durante la cam-

---

[10] *Ibíd.*, p. 143.

paña electoral, su terminante negativa de prestar los juramentos de rigor: prestar fidelidad a la Constitución de los Estados Unidos y al cuerpo de leyes establecidas. Mientras él personalmente obtuvo 10,000 votos, el partido al cual pertenecía sólo obtuvo 5,000. Desde 1932 al presente, el Partido Nacionalista se ha abstenido de concurrir a los comicios electorales puertorriqueños.

En 1932 asistieron a las urnas los siguientes partidos políticos: el Partido Nacionalista, el Partido Liberal Puertorriqueño y los partidos Unión Republicana y Partido Socialista, unidos en coalición. El Partido Liberal Puertorriqueño fué formado por una sección independentista del partido Unión de Puerto Rico. Abogó por la independencia absoluta. El partido Unión Republicana era la fusión de la sección no independentista del Partido Unionista y el tradicional Partido Republicano, cuyo programa de gobierno fué siempre la anexión a los Estados Unidos, como un Estado federal. El Partido Liberal Puertorriqueño —al cual hizo su ingreso Luis Muñoz Marín en 1932— se constituyó, ese año, en el partido mayoritario. Sin embargo, por haber acudido la Unión Republicana en coalición con el Partido Socialista, ambas colectividades juntas obtuvieron mayor número de curules en la legislatura bicameral de la isla.

Luis Muñoz Marín, electo Senador del Partido Liberal en 1932, fué enviado representante extraoficial de dicha colectividad en Washington. El advenimiento del Partido Demócrata en los Estados Unidos y la elección de Franklin D. Roosevelt, con cuyo programa tenía afinidad ideológica Muñoz Marín, fueron factores ventajosos que éste aprovechó en sus gestiones en la capital de los Estados Unidos y en la isla de Puerto Rico. A la sazón era Gobernador de Puerto Rico un republicano: el general Blanton Winship. Muñoz Marín y el Partido Liberal gestionaban la sustitución del Gobernador. El Partido Nacionalista, basándose en las teorías de Albizu Campos sobre la nulidad del Tratado de París, inició una campaña revolucionaria que culminó con el encarcelamiento de que fueron víctimas Pedro Albizu Campos, Juan Antonio Corretjer y otros dirigentes nacionalistas, en 1936. El Gobernador Winship solicitó el endoso de los líderes políticos insulares, en su severa represión contra el movimiento nacionalista. Mientras Antonio Barceló, Presidente del Partido Liberal, acataba sumiso la demanda del mandatario norteamericano, Luis Muñoz Marín anunció pública-

mente que, aunque opuesto a la violencia, responsabilizaba al gobierno de los Estados Unidos y al gobierno colonial por los actos de violencia que se habían perpetrado. Su viril actitud motivó un enfriamiento de relaciones entre los funcionarios de Washington y su persona y se acentuó su antagonismo ideológico con Antonio Barceló.

Pasadas las elecciones de 1936, cuyos resultados fueron similares a los de 1932, Muñoz Marín intensificó la campaña independentista dentro de su partido. En 1937, abandona el Partido Liberal —acusándolo de haber traicionado el ideal independentista— y funda una organización cívica con el nombre de Acción Social Independentista. Un año más tarde convierte a esta entidad cívica en el Partido Popular Democrático. Disgustado con la corrupción y el desgobierno de la coalición republicana-socialista y afirmando sus íntimas convicciones independentistas, Luis Muñoz Marín —hijo del brillante autonomista Luis Muñoz Rivera— crea un poderoso partido político, basado en la justicia social y en la independencia. Se convierte, claro está, en el dirigente más popular que tiene la isla. Es él el defensor de los jíbaros desposeídos; es él el enemigo más formidable de las clases privilegiadas; es él el dirigente que ha de conducir —creían todos— a Puerto Rico a su libertad. ¡Quién hubiera dicho, en 1940, que era Muñoz Marín el personaje que debía atar, todavía con lazos más fuertes, a Puerto Rico con los Estados Unidos!

Para la campaña electoral de 1940, el Partido Popular Democrático inscribió en su programa de gobierno que, para esas elecciones, "el *status* no está en *issue*", según las propias palabras del presidente del partido, y que, la situación política se decidiría en un plebiscito convocado con ese propósito. Insistió Muñoz Marín, como lo recordó en su discurso de Barranquitas el 17 de julio de 1951, que un voto por el Partido Popular no se interpretaría como un voto a favor de la estadidad federal o a favor de la independencia. Se interpretarían los votos en favor de un programa de hondo contenido social y económico. Como resultado de su campaña electoral, el Partido Popular Democrático ganó cuatro de los siete distritos senatoriales, convirtiéndose en el partido mayoritario del país, por escaso número de curules en ambas Cámaras. Ahora bien, para el puesto de Comisionado Residente en Washington se eligió al candidato coali-

cionista, opositor de Muñoz Marín. La victoria popular democrática no fué completa.

El Senador estadounidense Millard E. Tydings, de Maryland, introdujo en 1943 en el Senado federal un proyecto de ley mediante el cual se concedía la independencia a Puerto Rico, en términos similares a la ley que había otorgado la independencia a las Filipinas. Ese mismo año se reunió una gigantesca asamblea en el Parque Sixto Escobar, el 15 de agosto, con el objeto de respaldar el proyecto Tydings y constituir una organización cívica-política —no partidista— para canalizar la lucha por la independencia. Se la denominó "Congreso Pro Independencia". La presidió el historiador y jurista Juan Augusto Perea. Vicente Geigel Polanco, *Floor Leader* de la mayoría en el Senado, ocupó la vicepresidencia. Participaban además en esa entidad decenas de funcionarios públicos del país.

Debido al dinámico programa de gobierno —tanto en materia social como económica— del Partido Popular Democrático durante 1940-1944, las elecciones de 1944 fueron ganadas abrumadoramente por dicho partido político. Entonces, igual que en 1940, Muñoz Marín declaró que el "*status* político no está en *issue*".[11] Pocas semanas después del triunfo del partido, se convocó a otra gran asamblea que se denominó Segundo Congreso Pro Independencia. Se pidió al gobierno insular que se definiera en materia del *status* político. Se organizaron nuevos medios propagandísticos, para levantar a la opinión pública de la nación en favor del ideal de independencia. El Consejo de Fundadores del Partido Popular declaró incompatible el pertenecer a dicho partido y pertenecer al Congreso Pro Independencia. Como consecuencia de esta acción, surgió una grave escisión dentro de las filas y el liderato del partido. Quedaron expulsados numerosos puertorriqueños, entre ellos Baltasar Quiñones Elías, el Alcalde de Aguadilla Fernando Milán, José Luis Feliú Pesquera y otros. Ante la necesidad de fundar un nuevo partido político, de inequívoca orientación independentista, los dirigentes del Congreso Pro Independencia auscultaron la opinión pública del país. Por encontrarla favorable, crearon en 1946 el Partido Independentista Puertorriqueño (PIP), bajo la presidencia del dinámico y abnegado Gilberto Concepción de Gracia.

11 LUIS MUÑOZ MARÍN, "Development Through Democracy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, enero de 1953, p. 3.

En 1947 regresó a la isla Pedro Albizu Campos, Presidente del Partido Nacionalista, después de una ausencia carcelaria que empezó en 1936. Reafirmó su posición ortodoxa de no acudir a los comicios electorales, admonizando contra la participación de los independentistas en las elecciones coloniales. Había que acudir, dijo, al retraimiento electoral absoluto.

Las elecciones de 1948 sirvieron para consolidar la ya fortísima posición política de Luis Muñoz Marín y el Partido Popular Democrático. El Partido Republicano, con sus postulados estadistas, conservó —aunque muy debilitada— su posición como el segundo partido de la isla. El Partido Independentista Puertorriqueño obtuvo 66,000 votos.

Ya en 1949 empezó a tomar una forma más definida la teoría del "puente cultural" y lo que sería, tres años más tarde, el "Estado Libre Asociado". Aprobada la ley 600 del Congreso federal, previamente citada en este estudio, se había convocado a un referéndum para mediados de 1951. La inscripción de electores que deberían acudir al referéndum estaba señalada para los primeros días de noviembre de 1950. Se había acordado, según noticias de prensa, un movimiento armado, vinculado íntimamente con el Partido Nacionalista, con el propósito de impedir dichas inscripciones. Pero el movimiento fué descubierto y tuvo que ser apresurado. El movimiento revolucionario estalló, prematuramente, el 30 de octubre de 1950. Dos días más tarde, los nacionalistas Oscar Collazo y Griselio Torresola atentaron, frente a la Casa Blair Lee, contra la vida del Presidente Harry S. Truman. Durante el juicio que se le siguió a Collazo meses después, salió a relucir la intención de los dos nacionalistas: captar la atención del Continente y del mundo sobre la situación puertorriqueña.

La revolución nacionalista llamó la atención del mundo entero, especialmente en la América Latina. En ciertos círculos oficiales y populares se admiró el gesto heroico. En otros, especialmente los de Muñoz y los de los gobiernos timoratos de América, se condenó la acción como atentatoria contra una democracia establecida. Muchos olvidaron a Simón Bolívar y sus geniales gestas militares. Otros menospreciaron la intentona, como lo habían hecho algunos conciudadanos de Morelos, Artigas, Morazán, Sucre y O'Higgins. Es innegable que, aunque el movimiento fracasó, los Estados Unidos sufrieron una

derrota seria en la política internacional y un paso regresivo en las relaciones interamericanas.

Todos los nacionalistas de la isla fueron encarcelados y muchos independentistas fueron interrogados minuciosamente. Encarcelados por Luis Muñoz Marín y los dirigentes populares democráticos. Debe recordarse aquel hermoso gesto del Senador Muñoz Marín cuando Pedro Albizu Campos fué encarcelado en Atlanta, Estado de Georgia, tres lustros antes. ¡Cómo cambian los dirigentes políticos latinoamericanos! ¡Cómo se racionalizan hasta los actos más arbitrarios! Tal parece que los años cambian los valores fundamentales. A Washington, Bolívar y San Martín los denigraron —más bien, trataron de hacerlo— los sempiternos colonialistas. Pero la historia los reivindicó por completo. Es desconsolador para la América Latina que hombres probos —como José Figueres— y revolucionarios de avanzada —como Luis Alberto Sánchez— colaboren directamente con el estado de cosas de Puerto Rico. Ya les reclamarán los pueblos latinoamericanos su presente actuación. Y el juicio inapelable de la historia será terminante.

La prisión del hombre que Gabriela Mistral señaló como uno de los primeros hispanoamericanos terminó el 1º de octubre de 1953, indulto que expidió el Gobernador de Puerto Rico. El rotativo de San Juan *El Mundo,* fechado el 1º de octubre, informó que José Figueres, en viaje por la América del Sur como Presidente electo de Costa Rica, había solicitado el indulto de su buen amigo Luis Muñoz Marín. La carta del Presidente electo Figueres rezaba en parte:

> Con todo respeto le escribo desde Buenos Aires para pedirle (por humanidad, y por razones que a continuación daré) que se sirva conceder el indulto a Albizu Campos.
>
> Yo estaba junto a usted en Puerto Rico cuando redactó su cablegrama al Presidente Truman, pidiéndole la conmutación de pena de Oscar Collazo. No se extrañe, pues, de que ahora me permita sugerirle clemencia para Albizu.
>
> De viaje por Sudamérica, encuentro que aún existe aquí confusión sobre el *status* político de Puerto Rico. Hay gentes que ven en Albizu Campos un luchador heroico, que se sacrifica por la independencia de su patria.
>
> Yo he vivido la democracia puertorriqueña, y he respirado sus libertades, que no son superadas en ningún país de habla española. Conozco el régimen de libre determinación popular

> que impera, con protección respetuosa para el pensamiento minoritario. Yo sé que el Estado Libre Asociado (nacido de un convenio con los Estados Unidos, y regido por una Constitución que el propio pueblo se dió) es una fórmula de convivencia que satisface los imperativos económicos y espirituales de Puerto Rico.
>
> He hablado con los dirigentes del Partido Independentista, que luchan electoralmente por su tesis —disfrutando de toda garantía democrática—, arrastran a veces el 20% del electorado, y obtienen representación proporcional en las Cámaras. Es evidente que si algún día llegaren a tener mayoría, alcanzarían, como las Filipinas, la separación absoluta de los Estados Unidos.
>
> En cambio el llamado partido Nacionalista, triste es decirlo, no es sino una pequeña banda de alucinados, que pretende 'libertar' a Puerto Rico mediante atentados terroristas. Su propio jefe, Albizu Campos, sufre el más grave de los alucinamientos. Me he enterado con pena de que el pobre hombre, anciano y enfermo, se cree acosado por rayos atómicos misteriosos, cuya penetración evita, según su lastimoso criterio, envolviendo su cuerpo en toallas mojadas. ¡Es un caso de piedad!
>
> Por esas razones, señor Gobernador, y para respetar el criterio de algunos latinoamericanos poco informados, yo le ruego que conceda el indulto al hombre que tan injustificadamente ha atentado contra la valiosa vida de usted, y tan obstinadamente ha irrespetado la voluntad mayoritaria puertorriqueña.[12]

Muy imprudente y nada veraz es la afirmación de que las libertades puertorriqueñas no "son superadas en ningún país de habla española" Cierto es —dolorosamente cierto— que las democracias en América son muy pocas. Pero los estudiosos de la política y el gobierno en Iberoamérica han aprendido que las democracias costarricense y uruguaya están a la altura de las mejores democracias del mundo, especialmente la de Uruguay, ahora, con su sistema colegiado de gobierno Raro es, pues, que José Figueres se atreva a incluir a este último país, ya que incluye al suyo, en la lista de naciones cuyo régimen de libertades no iguala al de la democracia puertorriqueña. Una vez, dicen los opositores de Muñoz, dijo éste que Puerto Rico era en realidad más libre que cualquier república latinoamericana. Su razón: Puerto Rico tenía la opción en el futuro de escoger entre la

---

[12] *El Mundo* (San Juan de Puerto Rico), 1º de octubre de 1953, p. 16.

libertad soberana y la que no lo era, que de por sí era una gran manifestación de libertad, mientras que las repúblicas latinoamericanas ya tenían la libertad soberana y, por lo tanto, habían perdido la opción que se le podría ofrecer al pueblo puertorriqueño. El Gobernador de Puerto Rico trata, por todos los medios a su alcance, de impresionar a los sociólogos, historiadores, juristas y políticos de habla española que visitan a Puerto Rico, de que el pueblo insular es más libre que, por ejemplo, los pueblos de Colombia o el Perú. Y en el sentido de que tienen mayores garantías, tiene toda la razón. Todavía en el hemisferio se crean procesos falsos; todavía se tortura a los miembros de la oposición; todavía ejercitan su puntería los pelotones de fusilamiento con el cuerpo de algún preso político; todavía, en fin, se tiene poco miramiento por la justicia y el derecho. Pero esa clase de libertades de la que habla el Gobernador es una cosa. Otra es la libertad política, que se perfecciona en el siglo XX con la independencia económica que está por alcanzarse; dependencia que tenía y tiene sumergida a la América Latina en el atraso, en la miseria y en la enfermedad. Es esa libertad la que no ven los dirigentes populares democráticos. Existe otro punto de importancia, que es necesario recordar: los que están identificados ideológicamente con el partido en el gobierno —republicanos, especialmente— y los que viven tan bien que no tienen preocupación alguna por la política insular, no son ni serán molestados. Pero aquéllos que están decididamente opuestos son coaccionados finamente, de tal manera que el visitante que todo lo superficializa o el filósofo que conoce cosas peores en su patria, no quedan sorprendidos. Estos opositores, también, son tentados a diario por las grandes promesas y las facilidades de hacerse de un buen capital en pocos meses. Recuérdese que Luis Alberto Sánchez, escritor y teorizante del aprismo, prefirió la prestigiada posición de catedrático en la Universidad de Puerto Rico a la dura brega que se había impuesto años atrás. Posición acomodaticia y vana. ¿No han de desilusionarse los demócratas de América al contemplar el ocaso de una figura como la de Luis Alberto Sánchez? ¿No es natural que se resientan los demócratas de Puerto Rico que luchan con tanta abnegación y tanto sacrificio para conseguir la libertad de Puerto Rico?

Las palabras de Figueres sobre Albizu Campos —a quien llamó "héroe" José Vasconcelos— son ofensivas para gran nú-

mero de puertorriqueños, de los puertorriqueños que se precian de serlo. Lo llama "alucinado" y dice que su caso ¡es un caso de piedad! ¿Olvida Figueres que fueron precisamente las balas apátridas costarricenses las que asesinaron al gran general Francisco Morazán, el gran "alucinado", el héroe más formidable, la figura egregia de Centroamérica? Sostiene el Presidente electo de Costa Rica que la opinión continental está confundida, que se desconoce la situación puertorriqueña. ¡Qué equivocado está! Los que están equivocados son los Figueres de América. Porque la realidad puertorriqueña es insoslayable, evidente. Y la advertencia de Albizu Campos, al comentar la carta del Presidente electo de Costa Rica, debe ser muy bien meditada por tantos mandatarios latinoamericanos: "Bastante tiene entre manos el Presidente Figueres, dijo Albizu, con defender la soberanía de su país durante los próximos cuatro años, como para estar opinando e interviniendo en la política de una nación subyugada que lucha por su libertad".

Es probablemente cierto que si el Partido Independentista llegara al poder, se verificaría "la separación absoluta de los Estados Unidos". Pero para llegar al poder, tiene que superar ímprobos obstáculos. La indoctrinación sociológica y psicológica, como uno de esos obstáculos, se hace día con día. Muchos puertorriqueños, por ejemplo, aprendieron a cantar que "Jorge Washington no dijo nunca una mentira" mucho antes de que oyeran por primera vez las hazañas geniales de Simón Bolívar o el supremo amor de José Martí por Cuba y América. Los universitarios saben que la capital del Estado de Nueva York es Albany, pero desconocen que Tegucigalpa es la capital de Honduras. Muchos recuerdan todavía cuando tenían que aprender el álgebra en inglés, o cuando los profesores de las escuelas secundarias ignoraban el genio filosófico y las cualidades literarias de Eugenio María de Hostos. ¿No es, en realidad, una labor de gigantes la que están emprendiendo los independentistas para conseguir, por todos los medios pacíficos, la libertad y la independencia de Puerto Rico? Luchan contra una descomunal propaganda, contra largos años de indoctrinación eficaz, contra —pacíficamente— la nación más poderosa de la tierra.

Conocido en Puerto Rico el indulto concedido por el Gobernador a Pedro Albizu Campos, el Presidente del Partido Independentista, Gilberto Concepción de Gracia, hizo declaraciones a la prensa. Afirmó que la libertad del líder nacionalista era

el resultado de la presión ejercida por el pueblo puertorriqueño y la opinión pública latinoamericana. Señaló el dirigente del independentismo que el indulto se produjo dos días después de haber sido aprobada por el PIP una resolución demandando la liberación de los presos políticos nacionalistas.

Días antes del indulto, numerosos periodistas expresaron la necesidad de la liberación del Presidente del Partido Nacionalista, tanto para el Gobernador de Puerto Rico, como para los Estados Unidos. Uno de los voceros independientes, J. M. García Calderón, comentó el paralelismo entre el movimiento nacionalista continental y el dirigido por Albizu, la personalidad de éste y la ideología de algunos dirigentes democráticos del Continente, como José Figueres, en un artículo que apareció en *El Imparcial* de Puerto Rico, el 27 de septiembre de 1953. Dijo así:

> El gobierno de Puerto Rico, y parece que el de Estados Unidos también, comienzan a preocuparse ante el auge creciente que cobra la personalidad del líder nacionalista Pedro Albizu Campos, por quien muchos grandes del pensamiento político de Hispanoamérica rompen lanzas todos los días en periódicos y revistas de todas las jerarquías.
>
> Más que en Puerto Rico, es al gobierno de Estados Unidos al que le preocupa el caso del jefe de la causa nacionalista. La persistencia de la versión que expone a Albizu Campos como "siendo asesinado lenta y metódicamente por los norteamericanos", aviva y acrecienta la nada bien disimulada antipatía que los pueblos al sur del Río Grande le guardan a Estados Unidos, antipatía que tiene una profunda raíz nacionalista y que se hace más evidente con cada día que transcurre.
>
> Sería tonto pensar que Albizu Campos es un individuo cualquiera, y subestimar la importancia de su tesis independentista y su nacionalismo demostraría ignorancia. Desde aquello del "Destino Manifiesto", con las posteriores agresiones norteamericanas mutilando a Colombia y a México e invadiendo a Nicaragua, Haití y Santo Domingo, los pueblos de Hispanoamérica miraron al nacionalismo continental como la única defensa contra la penetración de Estados Unidos. Hoy por hoy, a pesar de la política del "Buen Vecino" establecida por el gran presidente Roosevelt (Franklin D.) [sic] y de los esfuerzos continuados de los Presidentes Truman y Eisenhower por hacer germinar la confianza en las intenciones de Estados Unidos, los pueblos hispanoamericanos mantienen una actitud de recelo hacia la gran nación del norte.

Hasta José Figueres, tantas veces acusado de pro yanki, acabando de ganar la presidencia de Costa Rica, dice hace solamente unos días en la revista *The New Leader,* que "el gobierno de Estados Unidos debe repatriar gradualmente las inversiones norteamericanas en gran escala". Esta sugestión de Figueres es una manifestación descarnada del pensamiento nacionalista continental y coincide con la tesis de Albizu Campos de "¡fuera de Hispanoamérica los yankis!".

Figueres sugiere, además, en su artículo en la revista que menciono, que Estados Unidos, si desea ayudar al desarrollo de los pueblos de Hispanoamérica debe concederles empréstitos o hacer inversiones temporales, pero que 'no debe querer ser dueño'. Otra vez surge la convergencia entre la tesis nacionalista de Albizu Campos y la doctrina del nacionalismo continental. Y con el Presidente costarricense postulan su mismo pensamiento político Argentina, Chile, Ecuador, Bolivia, Perú y los otros pueblos de habla hispana.

De lo que dejo dicho es fácil sacar que Estados Unidos tiene que sentirse preocupado por el problema de Albizu Campos. A cualquier otro político puertorriqueño lo pudieron meter a la cárcel en estos días, sin que nadie, fuera de sus parientes y amigos aquí, se preocupara de su suerte. Pero no es igual el caso con el líder nacionalista, cuyos motivos en la dramática lucha que libra, no obstante la ausencia de respaldo popular que siempre ha padecido, lo hacen aparecer como el apóstol y mártir, no solamente de la independencia de Puerto Rico, sino de la independencia y libertad de Hispanoamérica. Esto es lo que hace serio, gravemente serio para Estados Unidos, el caso de Albizu Campos.

Para muchos hispanoamericanos, y particularmente para las generaciones jóvenes, Albizu Campos es un hombre clavado a la cruz del ideal nacionalista continental por Estados Unidos. Un hombre así concebido se queda sin traza humana para convertirse en símbolo de una fuerza emocional incontrolable.

Yo no podría decir si el Departamento de Estado de Estados Unidos está interviniendo en el caso de Albizu Campos. Sin embargo, es evidente la preocupación por el jefe nacionalista. . .

Las palabras precitadas, de un periodista independiente, enfocan maravillosamente la situación actual en Puerto Rico. Hacen evidente, también, la paradoja personificada en José Figueres. Siempre se le ha considerado en Centroamérica como un dirigente de avanzada, listo para romper lanzas con los abusos

de las compañías extranjeras, opositor acérrimo de las dictaduras continentales. ¿Por qué, entonces, su simpatía ideológica con el Partido Popular Democrático y el *statu quo* imperante?

Tan pronto fué aprobada la Constitución del Estado Libre Asociado, el 3 de marzo de 1952, por el pueblo de la isla, el Congreso federal empezó a discutir su ratificación. Se dieron vistas públicas; se invitaron a varios dirigentes políticos de la isla a que prestaran testimonio, entre ellos Luis Muñoz Marín y el Comisionado Residente, Antonio Fernós Isern. A continuación se verán las opiniones de distinguidos legisladores estadounidenses, cuando discutían, el 23 de junio de 1952, el *status* político de Puerto Rico y la aprobación de la Constitución que había sido redactada por la Constituyente y aprobada por el pueblo de la isla.

El Senador O'Mahoney, demócrata y Presidente del Comité de lo Interior y de Asuntos Insulares del Senado norteamericano, refiriéndose a la personalidad de Muñoz Marín, dijo: "No podríamos tener en el hemisferio occidental... ningún emisario mejor o más persuasivo que el Gobernador Muñoz para predicar el hecho de que el pueblo y el gobierno de los Estados Unidos no quieren tener nada que ver con el colonialismo imperialista..."[13]

El Senador Malone, de Nevada, expresó francamente la preocupación de los legisladores. No deseaban claudicar derechos de tal naturaleza que imposibilitaran, luego, que el Congreso federal los reafirmara para sí. Precisamente esto era lo que exponía el Lic. Arjona Siaca el 24 de mayo de 1951, en *El Imparcial* de Puerto Rico.

El Senador Smathers, de Florida, se expresó en parte así: "Otras partes del Caribe ven en Puerto Rico la expresión del interés de un gran vecino norteño por el desarrollo y el bienestar de la América Latina".[14] Es de suponerse que no tenía en mente al gobierno de Costa Rica, pues éste estaba presidido por el gran periodista Otilio Ulate. Y Cuba tenía todavía un gobierno constitucional...

El Senador Johnston, de la Carolina Meridional, dijo en parte: "Con respecto a la Constitución de Puerto Rico, quisiera decir, *que podemos* darle al pueblo de la isla una Constitución,

---

13 *Congressional Record,* tomo 98, parte 6, p. 7835. La traducción de todas estas citas es del autor.

14 *Ibíd.,* p. 7840.

o no dársela. Quiero que Puerto Rico sepa esto".[15] Minutos después agregó, respondiendo a una pregunta del Senador Long, de Luisiana: "Contestaré esa pregunta afirmando que no estamos concediéndole al pueblo de Puerto Rico la estadidad. *Estarán todavía sujetos al control del Congreso.* Si van a estar bajo nuestro control, creo que deberían estar sujetos completamente y que no se les permita redactar de nuevo su Constitución. ¿Por qué fué necesario requerir que la Constitución de Puerto Rico debe ser aprobada por el Congreso si vamos a dejarlos reescribir la Constitución como ellos desean? Ese es el porqué de mi próxima enmienda".[16] Se estaba refiriendo a la sección 3 del artículo VII, que él enmendó substancialmente al hacer que se agregaran las palabras siguientes: "Cualquier enmienda o revisión de esta Constitución deberá ser compatible con la resolución decretada por el Congreso de los Estados Unidos aprobando esta Constitución, con las disposiciones aplicables de los Estados Unidos, con la Ley de Relaciones Federales con Puerto Rico y con la ley pública 600 del Congreso Octogésimo-primero, adoptada con el carácter de un convenio".

El Senador republicano Ferguson, de Michigan, dijo: "Por eso es que parece razonable que, si después de que aprobemos su Constitución, ellos pueden alterarla sin nuestra aprobación, nuestra aprobación actual pierde su significado". El pensamiento de Ferguson y el de Johnston corrían paralelos en este respecto.

El Senador Chávez, de Nuevo México, favorecedor del "Estado Libre Asociado", dijo las siguientes palabras: "Si el Estado de Nuevo México, el Estado de Colorado, el Estado de Idaho, el Estado de Michigan, o el Estado de la Carolina Meridional desean enmendar sus Constituciones estatales, ¿solicitan del Congreso permiso para hacerlo?" A lo que respondió con prontitud el Senador Johnston, de la Carolina del Sur, que no se le estaba concediendo la estadidad a Puerto Rico, y que, por lo tanto, la cuestión variaba notablemente. Agregó: "Estamos concediéndoles a los puertorriqueños el derecho, de una manera muy limitada, de conducir los asuntos de su propio gobierno en Puerto Rico. Estamos, bajo la Constitución de los Estados Unidos, reteniendo nuestros derechos sobre Puerto Rico.

---

[15] *Ibíd.*, p. 7844. Algunas palabras han sido subrayadas por el autor.

[16] *Ibíd.* Las palabras han sido subrayadas por el autor.

No puede eludirse esta verdad incontrovertible".[17] Estas palabras y aquellas otras escritas el 19 de mayo de 1950 por el Senador O'Mahoney, debieran convencer al más ciego de los panegiristas de Muñoz Marín. Estas palabras demuestran que no son los gobiernos de Guatemala, Bolivia y Argentina los que están confundidos.

He aquí otros conceptos del Senador O'Mahoney: "El Comité de lo Interior y de Asuntos Insulares, al considerar la Constitución, tuvo en mente, primero, el hecho de que la Constitución operaría en una área muy limitada. Tendrá que tratar, únicamente, con aquellos asuntos que se relacionan exclusivamente con los intereses locales del pueblo de Puerto Rico. *No tendrá nada que ver con todo aquello que no sea el gobierno municipal de Puerto Rico*". Unos instantes después el Senador Smathers preguntó a O'Mahoney que si no era un hecho "que bajo la Carta Magna, la legislatura de Puerto Rico no podía emitir una ley o cambiar su Constitución, de tal manera que se contraviniera nuestra Constitución federal". A lo que respondió O'Mahoney que era *absolutamente cierto*.[18]

Las opiniones de los legisladores norteamericanos tienen lugar especialísimo en este estudio. Su importancia es irrefragable. Demuestran la posición falsa de la propaganda del actual Gobernador, en Puerto Rico y fuera de la isla, y las imprudencias cometidas voluntariamente por dirigentes demócratas del Continente, que desconocen el Derecho Político estadounidense y el Derecho Constitucional norteamericano, en su afán de defender todos y cada uno de los actos del Partido Popular Democrático desde 1940.

Debe reconocerse, en honor a la verdad, que la aprobación de la Constitución del "Estado Libre Asociado" sí representa un paso autonómico. Es decir, hay ahora una mayor participación de los puertorriqueños en los asuntos de exclusivo interés interno para la isla. Ya se discutirá este aspecto en los párrafos subsiguientes, al tratar la Constitución del "Estado Libre Asociado" y al mencionar el caso de Puerto Rico ante las Naciones Unidas.

La Constitución del Estado Libre Asociado consta de nueve artículos. Copiaron el estilo de la Constitución de los Esta-

---

[17] *Ibíd.*, p. 7846.

[18] *Ibíd.*, p. 7848. Ciertas palabras han sido subrayadas por el autor.

dos Unidos. Es decir, en el ambiente latinoamericano, cada artículo corresponde a un capítulo y cada sección o párrafo a un artículo. El artículo I (2) dispone que el gobierno del Estado Libre Asociado (cuya traducción al inglés —dicen los del Partido Popular Democrático— es el término *Commonwealth,* palabra vaga e indefinida) tendrá forma republicana y sus organismos de Estado, el legislativo, el ejecutivo y el judicial. El organismo legislativo se compone de dos Cámaras —según lo estipulado por el artículo III (1)— cuyos miembros son electos por votación directa en elección general. El Senado se compone, dice el siguiente párrafo, por 27 senadores, y la Cámara de Representantes de 51. Dieciséis senadores son electos por distritos, once por acumulación. Cuarenta representantes son electos por distritos, once por acumulación. Los miembros de la Asamblea Legislativa —y el mismo Gobernador— son electos cada cuatro años, en elecciones generales. La sección 7 del artículo III trata el importante asunto de la representación parlamentaria de los grupos minoritarios.

El artículo IV (1) dispone que el poder ejecutivo es ejercido por el Gobernador, electo por voto directo en cada elección general. Entre los deberes, las funciones y las atribuciones del Gobernador están los siguientes: (1) convocar a la Asamblea a sesiones extraordinarias; (2) nombrar a todos los funcionarios para cuyo nombramiento esté facultado; (3) ser comandante en jefe de la milicia y hacer uso de ella para impedir o suprimir cualquier grave perturbación del orden público; (4) proclamar la ley marcial; (5) conceder indultos y conmutar penas; y (6) aprobar o reprobar las resoluciones conjuntas y los proyectos de ley emitidos por la Asamblea. El organismo judicial está compuesto, según reza el artículo V, por el Tribunal Supremo y por aquellos tribunales que se establezcan por ley. La sección 3 del artículo V dice que "el Tribunal Supremo será el tribunal de última instancia en Puerto Rico" y que está compuesto por un juez presidente y cuatro jueces asociados. Ahora bien, no es cierto que el Tribunal Supremo de Puerto Rico funcione como un tribunal de última instancia. Tanto la Corte Suprema de los Estados Unidos como el Tribunal de Circuito Federal núm. 1, en Boston, están por encima de la Corte Suprema de Puerto Rico. El número de jueces del Tribunal Supremo —nombrados por el Gobernador, con el consentimien-

to y el consejo del Senado insular— puede ser variado por ley, conforme a una solicitud del propio Tribunal Supremo.

La Constitución del "Estado Libre Asociado" es un adelanto autonómico. Es decir, el sistema de gobierno que impera en la actualidad es una mejoría sobre el que imperaba, por ejemplo, en 1917. Pero la mejoría está condicionada por las propias leyes de los Estados Unidos —especialmente la Constitución de ese país—, por el Congreso federal y por los tribunales de justicia. Ya se ha dejado apuntado el pensamiento de los legisladores norteamericanos, tanto con respecto a la ley 600 como con la propia Constitución de Puerto Rico. La famosa decisión emitida por la Corte Suprema de los Estados Unidos, el 10 de abril de 1922, en el caso de Jesús M. Balzac vs. el pueblo de Puerto Rico, sigue en pie. Jesús M. Balzac, periodista de Arecibo, fué llevado a Corte por artículos difamatorios que aparecieron en su periódico *El Baluarte*, el 16 y el 23 de abril de 1918. No se le dió juicio por jurado. Elevó su caso, en apelación, a los tribunales superiores de la isla, basándose en que, como ciudadano estadounidense, la Enmienda VI de la Constitución federal le garantizaba el juicio por jurado. Las cortes insulares le fallaron en contra. Elevó, entonces, su apelación a los tribunales norteamericanos y a la Corte Suprema. La decisión mayoritaria de este tribunal fué expedida por el juez presidente, William Howardt Taft, reafirmando el veredicto de la Corte Suprema de Puerto Rico. La Corte Suprema de los Estados Unidos insistió, repetidas veces a lo largo de la decisión, en que Puerto Rico "pertenece a" pero "no es parte de" los Estados Unidos. No era, señaló, un territorio incorporado. Jamás el Congreso había emitido una ley, como es costumbre, incorporando a Puerto Rico a los Estados Unidos. Puerto Rico, dijo la Corte, era un territorio no incorporado y, por lo tanto, las cláusulas de la Constitución federal sobre los juicios por jurado, en casos criminales y civiles, no eran aplicables a territorios pertenecientes a los Estados Unidos que no hubieran sido incorporados a la Unión Americana.[19]

Años más tarde, el 6 de febrero de 1950, la Corte Suprema de los Estados Unidos decidió el caso de la *Central Roig Refining Co. et al* vs. el Secretario federal de Agricultura. La Central Roig, refinería puertorriqueña de azúcar, compareció

---

19 *United States Supreme Court Reports*, Oct. Term 1921, US 257-259, pp. 627 y 631.

ante los tribunales para pedir la anulación de una orden ejecutiva del Secretario de Agricultura de los Estados Unidos imponiendo una cuota discriminatoria contra el azúcar de Puerto Rico. La Central Roig ganó el caso en la Corte de Apelaciones del Distrito de Columbia. El Secretario de Agricultura apeló al Tribunal Supremo de la nación. El gobierno de Puerto Rico intervino en el caso, arguyendo que los puertorriqueños eran ciudadanos de los Estados Unidos, con los mismos derechos que los nacidos en el continente de los Estados Unidos, y que la orden ejecutiva era, por consiguiente, inconstitucional. Los argumentos del gobierno puertorriqueño eran la expresión sintetizada del *nuevo status político isleño:* que Puerto Rico había dejado de ser una colonia. La Corte Suprema decidió mayoritariamente que el Secretario de Agricultura tenía plenos derechos de hacer lo que hizo: imponer cuotas a Puerto Rico. Al expedir su veredicto, la Corte hizo mención de otros casos decididos por los tribunales estadounidenses, en cuenta el caso de Balzac vs. Puerto Rico, citado arriba.[20] Paul P. Harbrecht, jesuíta, comentó el caso de la Central Roig en un artículo intitulado "What are the Liberties of Citizens of Puerto Rico Under the Constitution?", aparecido en *The Georgetown Law Journal,* tomo 38, marzo de 1950, pp. 471-485. Entre otras cosas dijo lo que sigue: "Nadie puede alegar que el Congreso puede hacer con un Estado lo que está haciendo aquí con un territorio. En otras palabras, el Congreso no puede emitir una ley diciéndole a Texas . . . que sólo podría vender tanta cantidad de azúcar refinada al resto de los Estados Unidos. Sin embargo, es aparente, según las decisiones actuales, que el Congreso puede hacer eso respecto a un territorio" (p. 479). Añadió páginas después: "De esta última consideración podría con justicia inferirse que la Corte Suprema no considera a la isla de Puerto Rico como una parte de los Estados Unidos", según el tenor del párrafo 8 del artículo I de la Constitución federal. "Aunque la Corte nunca discute el punto", dijo, "es claro que no considera a los ciudadanos de Puerto Rico . . . en el mismo plano que a los ciudadanos de los Estados" (p. 482). En el último párrafo de su artículo, refiriéndose directamente al caso de la

[20] *Supreme Court Reporter,* tomo 70, 338-339 US, p. 409. La Corte de Apelaciones de Boston reafirmó algunos de los puntos decididos por otros tribunales estadounidenses —sobre Puerto Rico— el 24 de julio de 1953, en el caso de Mora vs. Mejías *(Federal Reporter: Second Series,* 206 F. 2d-No. 1, 12 de octubre de 1953, pp. 377-388).

Central Roig, dice: "El efecto de esta decisión es afirmar como constitucional la misma política [el mismo procedimiento] que indujo a declarar a los creadores de nuestra patria que no tolerarían 'el paciente sufrimiento de estas colonias', la misma política contra la cual nuestra Constitución fué designada como una protección duradera" (p. 484).

Cuando se discutía en el Congreso el proyecto de ley 600 —llamado en la Cámara de Representantes H. R. 7674— el congresista izquierdista de Nueva York, Vito Marcantonio, pronunció el 8 de junio de 1950, las siguientes palabras: "¿Está el Congreso rindiendo su soberanía sobre Puerto Rico en favor de la isla si aprueba H. R. 7674? La respuesta es negativa.

"...Según nuestro sistema constitucional, el Congreso tiene el poder, el poder inherente, de legislar para los territorios y para revocar, enmendar, o suspender cualquier ley pasada por dicho territorio. Usualmente el Congreso incluye una cláusula de reserva en las leyes orgánicas aprobadas para los territorios. Pero nuestra Corte Suprema ha mantenido que la cláusula precitada es innecesaria, ya que el Congreso tiene el poder inherente de hacerlo.

"Si H. R. 7674 es emitido, ¿ha rendido el Congreso su derecho de anular, enmendar o suspender cualquier ley aprobada por la legislatura de Puerto Rico? Seguramente no.

"Y esto es así por el poder inherente del Congreso sobre los territorios. Por el poder inherente, aun si H. R. 7674 es emitido, el Congreso de los Estados Unidos retendrá sus poderes de anular toda legislación aprobada por la Legislatura de Puerto Rico..." *(Puerto Rico Constitution. Hearings Before the Committee on Public Lands. House of Representatives,* Serial No. 35, Washington, 1950, p. 103).

El artículo intitulado "Congressional Conservatism and the Commonwealth Relationship", de Pedro Muñoz Amato, aparecido en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* enero de 1953, pp. 23-33, aunque con el objeto de respaldar las aseveraciones del Gobernador de la isla, tiende a confirmar lo expuesto francamente por Harbrecht y Marcantonio, manteniendo también en este artículo: que la ley 600 y la Constitución del "Estado Libre Asociado", o ley 447 del Congreso Federal, no cambian fundamentalmente la situación política-jurídica de la isla ni las relaciones existentes entre ésta y los Estados Unidos.

En la Novena Conferencia Interamericna, celebrada en Bogotá en 1948, la delegación de Guatemala introdujo una resolución con el objeto de abolir el coloniaje en América. Esta moción guatemalteca, enmendada por Argentina,[21] fué aceptada por las otras delegaciones. Se le conoció como la Resolución XXXIII. En ella decían las naciones participantes que "es justa aspiración de las Repúblicas de América que se ponga término al coloniaje y a la ocupación de territorios americanos por países extracontinentales". La terminante intención de la Cancillería guatemalteca, como lo ha dicho José Luis Mendoza, gran defensor de los pueblos oprimidos, era la de incluir a todos los territorios y a todas las colonias del hemisferio. La delegación de Guatemala, en su proyecto de resolución, había puesto una coma después de la palabra "coloniaje", para hacer, de esta manera, incontrovertible el hecho de que se incluía a todos los territorios sometidos al coloniaje, de potencias continentales o extracontinentales, y que, además, la resolución abarcaba a los territorios ocupados por potencias extracontinentales. Aunque la coma no apareció en el texto final de la resolución, el espíritu y aun la letra del mismo no dejan lugar a dudas de que la resolución anticolonial se hacía extensiva a toda forma de coloniaje y a todas las formas de dependencias territoriales. La primera parte resolutiva de la Resolución XXXIII creó la "Comisión Americana de Territorios Dependientes", con la finalidad de que examinara el problema de los territorios dependientes y de los territorios ocupados y encontrara, así, una solución adecuada a dicho problema.

Al Consejo de la Organización de Estados Americanos le correspondió convocar, previo acuerdo con el gobierno de Cuba, la Comisión Americana de Territorios Dependientes. El 15 de noviembre de 1948 se comunicó al Consejo de la OEA el nombramiento del décimocuarto representante ante la Comisión. Inmediatamente el Consejo, por conducto de su Presidente, fijó con el gobierno de Cuba la fecha de instalación de la Comisión. Los catorce países que estaban representados en la comisión eran: Argentina, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela. La Comisión celebró dos períodos

[21] Enrique V. Corominas, *Puerto Rico Libre*, 1950, p. 11.

de sesiones plenarias ambos en La Habana.[22] La primera duró desde el 15 al 29 de marzo de 1949, y la segunda desde el 11 al 21 de julio del mismo año. El resultado más importante del primer período de sesiones fué el de haber precisado la extensión del mandato que le asignaba a la Comisión la parte resolutiva de la Resolución XXXIII de Bogotá. La Subcomisión de Iniciativas examinó la correspondencia recibida por la Comisión en relación con el caso de Puerto Rico, procedente del Partido Independentista Puertorriqueño, del Partido Nacionalista y de la Asociación Puertorriqueña de Mujeres Estadistas. Después de un minucioso estudio del problema, la Subcomisión resolvió proponer a la Comisión que ésta se declarara competente para conocer dicho caso. La Comisión aprobó la proposición de la Subcomisión pero ante la duda de la delegación mexicana, como reconoce y señala Enrique V. Corominas en *Puerto Rico Libre,* p. 94, con respecto a la aplicabilidad de la Resolución XXXIII al caso de Puerto Rico, decidió elevar el asunto al Consejo de la OEA, sin suspender sus trabajos sobre la cuestión puertorriqueña. ¡Lamentable error fué el de elevar el asunto al Consejo de la OEA, como se vió después!

Corominas, Presidente del Consejo del OEA y miembro de la Argentina en la Comisión, sostiene, enérgicamente, "que no cabe el régimen de excepciones en América para evitar la discusión de un problema colonial en cualesquiera de los casos que pudieran presentarse". Luego reconoce que "para muchos, la Comisión . . . no tenía sino un solo problema: el caso de Puerto Rico" (*ibíd.,* p. 85). "Puerto Rico, agrega, es un país sobre el que existe una manifiesta intervención o coloniaje o posesión y cae por ello de lleno en la Resolución de Bogotá y en las atribuciones de la Comisión Americana". Jorge Mañach y Federico Henríquez y Carvajal, en verdad grandes pensadores del continente, se expresaron clara y terminantemente a favor de la inclusión del problema de Puerto Rico. Y a ellos se unieron otras grandes figuras hemisféricas que, sin vacilaciones y sin cortapisas, expusieron su criterio rectilíneo y ortodoxo. Once países votaron a favor de que se incluyera la cuestión de Puerto Rico, a saber: Honduras, El Salvador, Haití, Guatemala, Paraguay, Panamá, Cuba, Argentina, Ecuador, Perú y Costa Rica. Sólo México votó en contra. Una vez elevado el

---

22 *Memoria de la Comisión Americana de Territorios Dependientes,* La Habana, 1949, p. 16.

problema al Consejo de la OEA, la votación fué diferente. Sin embargo, tanto los delegados en la Comisión Americana como los representantes en el Consejo retrataban el pensamiento de los respectivos gobiernos. ¿Existió entonces, como se pregunta ladinamente Corominas, alguna presión internacional? ¿O fué una rectificación ideológica de los gobiernos timoratos de América, que no deseaban enemistarse con la gran democracia norteña?

En el Consejo de la OEA se dividieron los representantes en dos grupos: el que encabezaba México, opuesto a que se incluyera el caso de Puerto Rico, que era el mayoritario, y el que encabezaba Argentina, a favor de la inclusión de esa cuestión, que era el minoritario. Después de largas discusiones, los representantes decidieron consultar a sus respectivos gobiernos sobre la competencia o no competencia de estudiar la situación puertorriqueña, según el tenor de la Resolución XXXIII. Decisión timorata y sumisa, ya que tanto en la Comisión Americana como en el Consejo mismo de la OEA estaban representados los gobiernos por delegados oficiales que, de hecho, en el primer caso, habían expresado la opinión de sus respectivos gobiernos de que la Comisión Americana tenía competencia para estudiar el caso de Puerto Rico. Los siguientes países votaron a favor de que se consultara a los gobiernos de América: Haití, Colombia, México, Brasil, Estados Unidos, Ecuador, Uruguay, Chile, Nicaragua y Honduras. Honduras, Ecuador, Colombia y Haití habían votado en La Habana a favor de que la Comisión Americana estudiara el problema de Puerto Rico. Ellos, cunas de libertadores, cambiaron radicalmente su posición. Es lógico pensar que recibieron insinuaciones por parte de la nación interesada —los Estados Unidos— y decidieron alinearse con los grandes intereses económicos norteamericanos que todavía hoy subyugan a sus respectivos pueblos. En cambio, cinco países votaron en contra de que se consultara a los gobiernos americanos. Fueron ellos Argentina, Costa Rica, Cuba, Guatemala y Paraguay. En especial Argentina y Guatemala, derechista la una e izquierdista la otra, han continuado sus gestiones a favor de Puerto Rico y de otros pueblos colonizados y ocupados. Es decir, a favor del verdadero Puerto Rico, de la patria de Hostos y Betances y Albizu Campos. A favor de los verdaderos intereses del pueblo. A favor de la afirmación de la puertorriqueñidad. En contra de la subyugación disfrazada de que, en

términos políticos, se hace víctima a la isla. En contra de la absorción de la economía puertorriqueña. En contra de la paulatina pero certera asimilación cultural, postulados velados de las teorías del "puente cultural", que ha sido y es el objeto de los Estados Unidos en consorcio con el actual régimen insular. Y en esa lucha entre los timoratos de América y los panegiristas del imperialismo, por un lado, y los defensores de los valores económicos, políticos y culturales de la América Latina, por el otro, la victoria será, por muchos años que tarde en llegar, de los segundos. Porque ellos están identificados con los verdaderos y genuinos intereses del pueblo, con la justicia y con la moral.

Cuatro países decidieron abstenerse: Perú, Venezuela, la República Dominicana y El Salvador. La actitud de este último país varió notablemente, desde Bogotá y La Habana. Alteró su posición dinámica y franca, en menos de dos meses. Porque en La Habana fué uno de los campeones de la puertorriqueñidad contra el coloniaje o la sumisión política, mientras que en Washington acomodaticiamente se abstuvo. Las razones del cambio deben estar en los archivos de la Cancillería salvadoreña. . . , o, quizá, dentro de las paredes de una embajada norteña en San Salvador.

Vicente Sáenz dice, en *Latin America Against the Colonial System,* 1949, p. 154, que los legisladores de Puerto Rico —no todos, afortunadamente— enviaron un cablegrama a la Comisión Americana fechado el 16 de abril de 1949. En él condenaron la *intervención de las repúblicas hispanoamericanas en las cordiales relaciones existentes entre los Estados Unidos y Puerto Rico.* Estos legisladores —quislings, como los llama Sáenz— pertenecen al grupo de los apátridas, de los híbridos emocionales, que han plagado la historia del Continente. Ya se nota, sin embargo, un resurgimiento genuino de otros grupos que han de dominar plenamente la situación continental y que impedirán todo renunciamiento a la virilidad sociológica, toda explotación extranjera y todo sometimiento político.

El gobierno de los Estados Unidos presentó, el 20 de diciembre de 1950, una solicitud para que se reuniera en Washington una Cuarta Reunión de Consulta de los Ministros de Relaciones Exteriores de las Naciones Americanas. Fué convocada para presentar un frente unido contra el comunismo internacional. Algunos, como Luis Cardoza y Aragón, la acusaron

de haber usurpado las atribuciones de una Conferencia Internacional Americana, órgano supremo de la OEA. Sea cierta esta acusación o no lo sea, la Cuarta Reunión no incluyó en su temario el *Informe de la Comisión Americana de Territorios Dependientes,* como debió haber hecho. El erudito Presidente de la Sociedad Americana de Derecho Internacional y Jefe del Departamento de Derecho Internacional de la Unión Panamericana, Charles G. Fenwick, escribió las siguientes palabras en su artículo "The American Committee on Dependent Territories", aparecido en *The American Journal of International Law,* abril de 1950, p. 370: "De acuerdo con la Resolución de la Conferencia de Bogotá, la Comisión [Americana de Territorios Dependientes] sometió su dictamen a los gobiernos americanos 'para su información y estudio', y el dictamen, por lo tanto, se convirtió en un tema de la agenda de la próxima Reunión de Consulta de los Ministros de Relaciones Exteriores". Nada pudieron hacer algunas delegaciones para incluir el tema puertorriqueño en la Cuarta Reunión de Consulta. Nuevamente se aplazó la discusión del problema. De nuevo los gobiernos acomodaticios de América Latina pospusieron todo intercambio de opiniones, todo estudio de tan candente asunto.

En el "Proyecto de programa de la Décima Conferencia Interamericana", tal y como fué presentado al Consejo de la OEA en la sesión del 1º de julio de 1953, aparece, en los asuntos político-jurídicos, uno que dice "Colonias y territorios ocupados en América e Informe de la Comisión Americana de Territorios Dependientes". De tal manera pues, que tendrá que discutirse, esta vez, la situación puertorriqueña. Las presiones internacionales que se ejercerán sobre cada país de América serán extraordinarias. Se dirá que la nueva Constitución del "Estado Libre Asociado", aunque sea la ley federal número 447, excluye a Puerto Rico de la clasificación de "colonia" o de la de "territorio ocupado". Pero aunque los gobiernos timoratos de América decidan eso, el *Informe* ha sido admitido como parte de la agenda y, por lo tanto, tendrá que discutirse cada uno de los informes y cada uno de los casos específicos que componen el *Informe.*

Es conveniente citar ahora algunas palabras pronunciadas por Gilberto Concepción de Gracia, Presidente del Partido Independentista y Senador de Puerto Rico, cuando conmemoraban los legisladores puertorriqueños el centenario del Apóstol José

Martí. Empezó reconociendo que el "centenario de José Martí coincide con una crisis profunda del espíritu en la América, que el Apóstol sirvió con entrañable amor... La hora es propicia, pues... para una profunda reflexión sobre el destino de nuestros pueblos, sobre el porvenir de la grande patria americana, sobre los imperativos de lucha que el pensamiento martiano impone a los hombres de conciencia de nuestra América". A Martí, continuó, "hay que honrarlo con hechos, con militancia cívica, con ardiente devoción a su doctrina de libertad". Momentos más tarde admonizó a los funcionarios del gobierno puertorriqueño, con estas palabras: "No profanen, pues, la memoria del Apóstol sin mácula los que no traigan las manos limpias, ni los que perdieron las luces del verdadero camino, ni los que enmarañaron su pensamiento con falsas lucubraciones, ni los que supeditaron la causa sagrada a los intereses mezquinos de la vanidad y el egoísmo, ni los que renunciaron a las tareas ímprobas para cosechar los triunfos fáciles. No profanen la noble y austera memoria del Apóstol los que hayan rendido su ideal, los que se hayan apartado de su doctrina, los que hayan repudiado sus verdades, los que hayan tomado los cómodos atajos del coloniaje por consentimiento, más vergonzoso aún que el coloniaje impuesto por la fuerza". Y al terminar el brillante discurso, Concepción de Gracia dijo: "A la hora jubilosa de la ofrenda de su vida, Martí nos dejó colonia de España. A la hora amarga del centenario, nos encuentra colonia de los Estados Unidos. El anticipó ese trágico destino". "A la sombra austera de José Martí precisa decirle, en esta hora angustiosa de su centenario, la verdad, toda la verdad. Y la verdad máxima es que el ideal de independencia está vivo en la conciencia del pueblo puertorriqueño. Y la verdad transitoria, la verdad amarga de este momento aciago, es que vivimos una hora infausta de crisis espiritual, bajo un liderato que ha rendido las nobles banderas de liberación patria para congraciarse con los poderes que sojuzgan a nuestro pueblo" (pronunciado el 28 de enero de 1953).[23]

No quiso el dirigente del independentismo referirse, aunque someramente, a la impresión que causan las dictaduras y las satrapías latinoamericanas en la conciencia puertorriqueña,

---

[23] Copia mimeografiada enviada por la Comisión de Relaciones Exteriores del Partido Independentista Puertorriqueño (PIP) al autor de este ensayo.

y de manera especialísima, el gobierno del generalísimo Trujillo, vencedor éste de tantas batallas campales contra su propio pueblo. No quiso mencionar, tampoco, que las alineaciones de gobiernos como el de los hermanos Trujillo —probablemente de la dinastía Trujillo— en distintas conferencias internacionales, con los Estados Unidos y con las ideas del gobierno de Puerto Rico, desfavorecen, en realidad, a los políticos populares democráticos. No quiso censurar a los gobiernos latinoamericanos que se hacen cómplices, por su sumisión y su silencio, con los intereses extranjeros y con el régimen que aboga a favor del *statu quo*. Pero aunque nada dijo, el mapa americano y la actuación de tantos gobiernos desconsuela a los puertorriqueños dignos y valientes.

El 19 de enero de 1953, el Departamento de Estado informó en un boletín para la prensa que el gobierno de los Estados Unidos cesaría de informar sobre el "Estado Libre Asociado" de Puerto Rico en las Naciones Unidas, de conformidad con el capítulo XI de la Carta de la ONU. Sostuvo el Departamento de Estado que Puerto Rico había alcanzado su autonomía. El gobierno de los Estados Unidos, dijo el Departamento de Estado, había venido informando sobre Puerto Rico a las Naciones Unidas, de acuerdo con el artículo 73 (e) de la Carta, desde 1946. El 21 de marzo de 1953, el Embajador Henry Cabot Lodge escribió una carta al Secretario General de las Naciones Unidas, Trygve Lie, informándolo oficialmente de la actitud y la decisión de los Estados Unidos, adjuntándole documentos que respaldaban la posición de los Estados Unidos.

El 10 de diciembre de 1952, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, por mayoría, el proyecto de resolución que había preparado la Cuarta Comisión de la Asamblea General. La Asamblea General aprobó provisionalmente la lista de factores que debían tomarse en consideración para determinar si un territorio había alcanzado pleno grado de autonomía *(Document A/2361 of the Seventh Session of the General Assembly, Suplement No. 20,* p. 33). En el anexo de la resolución precitada aparece la lista de los factores determinativos que está, a su vez, dividido en tres secciones: (1) factores indicativos de la consecución de independencia; (2) factores indicativos de la consecución de otros sistemas separados de go-

bierno propio; y (3) factores indicativos de la libre asociación de un territorio con otras partes componentes de la metrópoli u otro país.

"El Comité organizador de norteamericanos en pro de la independencia de Puerto Rico" ha publicado un sesudo folleto bajo el título de *Solicitud...*, publicado en 1953, haciendo un serio y desapasionado estudio de la situación puertorriqueña, tomando los factores de la resolución de la Asamblea General número 648 (VII) como punto de partida (pp. 27-46). No es necesario en este ensayo detenerse para examinar el problema de Puerto Rico, tomando como punto de partida los factores que determinan la independencia de una nación, tal y como fueron enunciados en el anexo de la citada resolución. Es obvio que Puerto Rico no es un Estado soberano, es decir, que no tiene las características de una nación independiente. El gobierno de los Estados Unidos y el gobierno insular de Puerto Rico no pretenden afirmar que la isla goza ya de independencia. Sí se comentará, claro está, algo sobre las otras dos secciones del documento anexo.[24]

La segunda sección de la lista de factores comprende, a su vez, tres subdivisiones: (1) general; (2) el *status* internacional; y (3) autonomía interna. Bajo la primera subdivisión aparecen tres puntos esenciales: (a) que el progreso político de los habitantes sea suficiente para permitirle decidir, con debido conocimiento, el destino futuro del territorio; (b) que la opinión de los habitantes del territorio, expresada libremente por procesos bien informados y democráticos, represente el deseo de variar el *status;* y (c) que el grado de limitación de la soberanía del territorio responda a los deseos y a la voluntad de los habitantes, cuando dicho territorio haya alcanzado un sistema separado de gobierno propio *(ibíd.,* p. 33). Aunque haya un relativo grado de libertad política en Puerto Rico —relativa porque muchísimos nacionalistas fueron encarcelados en 1950 y porque los independentistas fueron coaccionados repetidas veces—, la propaganda, la indoctrinación y el sistema colonialista hacen imposible que el progreso público sea suficiente para permitirle a Puerto Rico, *con debido conocimiento,* escoger

[24] Por una votación de 25 contra 18, con 10 abstenciones, la Cuarta Comisión de la Asamblea General aprobó modificar la lista de factores, el 8 de octubre de 1953, que había sido adoptada por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1952.

su futuro destino. Refiriéndose al "debido conocimiento", dice el "Comité organizador de norteamericanos en pro de la independencia de Puerto Rico", *op. cit.,* que eso requiere "un ambiente en el cual el pueblo tenga igual acceso a todos los puntos de vista y a toda información que los partidarios de cualquier ideología deseen diseminar". Tal ambiente no existía y no existe en Puerto Rico. Igual cosa puede decirse del factor (b). El referéndum que aprobó la Constitución del "Estado Libre Asociado" no dió a los puertorriqueños la opción de manifestarse libremente sobre el *status* o cambio de *status* que deseaba. Ya se ha visto, en páginas anteriores, que la nueva Constitución no varía substancialmente la situación puertorriqueña en sus relaciones con los Estados Unidos. Los puertorriqueños, en aquel referéndum, no pudieron escoger entre la independencia, la estadidad o una asociación similar a la que tienen los miembros de la Comunidad de Naciones (Gran Bretaña y Canadá, por ejemplo). Ni las relaciones constitucionales entre Puerto Rico y los Estados Unidos variaron en 1952, ni los legisladores estadounidenses pretendieron por un solo momento afirmar que sí variaban las relaciones políticas y constitucionales entre la metrópoli y la isla. Más bien, enfáticamente aseguraron lo contrario, cuidándose muy bien de reservar para los Estados Unidos los puntos fundamentales de esas relaciones.

Y en cuanto al factor (c), el de la limitación voluntaria de soberanía, Puerto Rico tampoco califica. La razón es sencilla: para limitar la soberanía en un acto voluntario, es necesario, ante todo, poseerla y ejercerla. El que Francia pertenezca a la ONU, por ejemplo, o que Bolivia tenga su puesto en la OEA, indica que ambas naciones desean limitar su soberanía para bien de sí mismas y bien de las demás. Pero Puerto Rico, jamás ha sido una nación soberana. No lo fué en 1897, ni lo fué en 1917, ni lo es en la actualidad. ¿Cómo puede, por consiguiente, limitar voluntariamente una soberanía que no existe?

La situación internacional de Puerto Rico es, igualmente, un absurdo. No sostiene relaciones con ningún otro gobierno del orbe y no está capacitado, bajo el punto de vista jurídico, para negociar y suscribir y ratificar un tratado internacional. Basta recordar que aún en la Cuarta Comisión de la Asamblea General —en el octavo período de sesiones— el Comisionado Residente de Puerto Rico en Washington, Antonio Fernós Isern, tenía la posición de "Delegado Alterno" de los Estados Unidos,

no de Puerto Rico. Además, tampoco puede Puerto Rico ser miembro de las Naciones Unidas. Se han visto casos, como el de Canadá y el de la India, en que ciertas naciones pertenecieron a la Sociedad de Naciones sin haber poseído todas y cada una de las características de la soberanía. Pero Puerto Rico, a pesar de lo que creen algunos latinoamericanos, no puede catalogarse en el mismo plano en que estaban situados el Canadá y la India en 1925, por ejemplo. La Ucrania y la Rusia Blanca (Bielorrusia) pertenecen a las Naciones Unidas y no son Estados soberanos, pero por otros factores que no pueden examinarse aquí.

El tercer factor principal de la segunda sección del documento anexo a la resolución del 10 de diciembre de 1952 de la Asamblea General, será comentado a continuación. Trata la autonomía interna. He ahí, precisamente, la dificultad del análisis. La autonomía interna, como lo indican los términos, es una cuestión objetiva y una cuestión subjetiva. Es una cuestión de grado y una cuestión de interpretación. Pero también es una cuestión de hecho. Parece difícil, por no decir imposible, poder clasificar a Puerto Rico como poseyendo una autonomía interna. En primer lugar, el Congreso federal puede abolir o cambiar al "Estado Libre Asociado" y a la propia Constitución de la isla, en un solo decreto legislativo. En segundo lugar, la ley 447 ó Constitución de Puerto Rico no cambia esencialmente las relaciones entre la isla y los Estados Unidos. En tercer lugar, la Asamblea de Puerto Rico no puede promulgar todas las leyes que quiera. En cuarto lugar, el organismo judicial de la isla está supeditado a la Primera Corte de Circuito de Apelaciones de los Estados Unidos, con sede en Boston, y a la Corte Suprema de ese país, con sede en Washington. Luego, por último, el gobierno mismo de Puerto Rico no está libre de ciertas presiones económicas, no tan sólo de las que tienen su raigambre en la propia isla, sino de las del territorio continental norteamericano, que son, todavía, más poderosas e influyentes.

La tercera sección de factores, en el documento anexo, denominada "factores indicativos de la libre asociación de un territorio con otras partes componentes de la metrópoli u otro país" tampoco incluye a Puerto Rico. Esta lista está subdividida en tres partes: (1) general; (2) *status;* y (3) condiciones constitucionales internas. La primera subdivisión enumera los factores: (a) que el progreso político de los habitantes sea

suficiente para permitirle decidir, *con debido conocimiento,* el destino del territorio; (b) que la opinión de los habitantes del territorio, expresada libremente por procesos bien informados y democráticos, represente el deseo de variar el *status;* (c) el punto en que las relaciones del territorio con la capital del gobierno central pueden ser afectados por circunstancias geográficas, tales como la separación por mar, tierra u otros obstáculos naturales; (d) el punto en que los habitantes sean de raza, idioma o religión diferentes, o que tengan una herencia cultural, intereses o aspiraciones distintas, que los distingan de los otros habitantes del país con el cual se asociaron libremente; y (e) que la asociación —por virtud de la Constitución del país metropolitano o por virtud de un tratado internacional o de un acuerdo bilateral— que afecte al territorio, tome en cuenta si las garantías constitucionales se extienden igualmente al territorio asociado, si hay poderes constitucionalmente reservados al territorio y si se ha tenido en cuenta la participación del territorio, sobre una base de igualdad, en cualquier cambio en el sistema constitucional del Estado *(Documento A/2361,* p. 35).

Los factores (a) y (b) fueron comentados previamente. No es necesario agregar algo ahora. En cuanto a los factores geográficos para una asociación entre Puerto Rico y los Estados Unidos, es evidente que los factores geográficos restan conveniencia para dicha asociación, bajo el punto de vista puertorriqueño y antillano. Ni a Cuba, ni a la República Dominicana ni a Haití les conviene una "libre asociación de Puerto Rico con otras partes integrantes de los Estados Unidos". Y lo que se ha dicho de Cuba, Haití y la República Dominicana puede hacerse —debe hacerse— extensivo al resto de la América Latina. No pueden olvidarse las palabras pronunciadas por Martí sobre las Antillas y América, un año antes de morir: "En el fiel de América están las Antillas, que serían, esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder. . . , y si libres. . . serían en el continente la garantía del equilibrio, la de independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del norte, que en el desarrollo de su territorio. . . hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo". Aunque hayan pasado ya

cerca de 60 años, esas palabras martianas tienen un hondo significado para todos los pueblos, libres, ocupados o dependientes, del hemisferio occidental. Las palabras proféticas de Martí son, hoy, tan significativas como lo fueron en 1894.

Puerto Rico está unido a Estados Unidos, esencialmente, no en virtud de la Constitución de los Estados Unidos ni en virtud de un tratado internacional suscrito por ellos, sino sencillamente por el Tratado de París de 1898, suscrito por España y los Estados Unidos. Todos los cambios en el gobierno interno y en la administración pública de Puerto Rico han sido decretados por el Congreso federal de los Estados Unidos, en el cual sólo tiene voz un puertorriqueño ya que no puede votar.

La Constitución de los Estados Unidos, como fué terminantemente expresado en la Corte Suprema en el caso de Balzac vs. Puerto Rico, no se ha hecho extensiva a Puerto Rico, por ser éste un "territorio no incorporado de la Unión Americana". La situación de Hawaii y Alaska, en este respecto, es muy superior. Para poseer al estado de libre asociación con los Estados Unidos, Puerto Rico debería tener una representación sin discriminación en los cuerpos legislativos federales, una ciudadanía de primera clase (no de segunda, como dicen que tienen los habitantes del Distrito de Columbia, o de tercera como tienen los puertorriqueños) y la facultad de elegir a los mismos puertorriqueños para los cargos públicos más altos del país. Nada de esto posee Puerto Rico. No tiene representación efectiva y proporcional en el Congreso federal. No pueden participar los puertorriqueños en la selección o en la elección de algún funcionario del gobierno estadounidense. Ningún puertorriqueño puede desempeñar la presidencia de los Estados Unidos. No pueden impedir que se les vista de uniforme y se les envíe al frente de batalla, estando sin representantes en el Congreso ("tributo de sangre sin representación", como dice frecuentemente Gilberto Concepción de Gracia). ¡Juzguen los lectores del Continente, si están equivocados o no algunos puertorriqueños de vanagloriarse de la ciudadanía norteamericana!

El Comité *ad hoc* de Factores enumeró las condiciones constitucionales internas, indicativas de una libre asociación: (a) el sufragio universal e igual —en elecciones periódicamente libres— caracterizado por la ausencia de "indebidas influencias" y coerción, y la ausencia de restricciones sobre par-

tidos políticos; (b) en un sistema unitario, los derechos de los habitantes del territorio iguales a los disfrutados por los habitantes de otras partes del país, y en un sistema federal, un grado idéntico de gobierno propio para los habitantes y cuerpos locales del territorio, en igualdad con las partes federales del todo nacional; (c) el nombramiento o la elección de funcionarios del territorio sobre las mismas bases que las de otras partes del país; y (d) el gobierno propio local sea disfrutado en el mismo grado y bajo las mismas condiciones en "que es disfrutado por otras partes del país" *(ibíd)*.

En cuanto al sufragio universal e igual con su requisito *sine qua non* de "indebidas influencias" (políticas y económicas), difícil es afirmar que Puerto Rico está exento de esas influencias y que el sufragio sea universal y absolutamente libre. En uno de los párrafos que preceden se ha señalado que ni los puertorriqueños tienen todos los derechos de la ciudadanía estadounidense, ni los cuerpos locales tienen el mismo *status* que los cuerpos de los Estados Unidos.

El nombramiento y la elección de funcionarios puertorriqueños, en términos generales, son similares a los de los Estados Unidos. Pero el grado de gobierno autónomo de que gozan los estados de la Unión Americana es mucho mayor —y las condiciones muy diferentes— del grado autonómico que posee el gobierno de Puerto Rico. Una y mil veces se han apuntado las razones por las cuales se distinguen a los Estados de la Unión Americana del "Estado Libre Asociado" de Puerto Rico.

Se han visto, en las últimas páginas, las razones por las cuales el gobierno de los Estados Unidos no puede dejar de informar, según el artículo 73 (e) de la Carta de las Naciones Unidas, sobre Puerto Rico. Esta isla antillana no ha alcanzado la autonomía. Lo llena la mayoría de los requisitos presentados por el Comité de Factores, aprobados en la resolución número 648 (VII) de la Asamblea General, del 10 de diciembre de 1952.

El 30 de septiembre de 1953, la Cuarta Comisión de la Asamblea General de la ONU rechazó, por 25 votos contra 19 y 11 abstenciones, la solicitud del Partido Independentista Puertorriqueño de presentarse ante la Comisión. Las delegaciones latinoamericanas que votaron a favor de la petición del Partido Independentista fueron Argentina, Bolivia, Guatemala y México. Y votaron en contra Brasil, Chile, Colombia, Cuba —pero no la Cuba de Martí—, la República Dominicana —afir-

mando una vez más la sbuyugación de esa nación para con la familia Trujillo—, Ecuador, Nicaragua —otra república latinoamericana sometida a las arbitrariedades de un cacique—, Panamá —cuyo gobierno no sabe demandar sus derechos interoceánicos — y Perú —entregado a la oligarquía, al clero y al militarismo regresivo. Seis países latinoamericanos se abstuvieron, entre ellos dos grandes democracias.[25] Fueron ellos Costa Rica, El Salvador —conocido guardián de su soberanía y eterno simpatizador de los pueblos oprimidos—, Haití, Honduras —tan dependiente de los actos de la United Fruit—, Uruguay y Venezuela —la cuna de tantos libertadores. Algunos de estos votos son inexplicables, sea por la trayectoria democrática de los gobiernos, sea por la actitud viril que han asumido los habitantes cuando alguna gran potencia ha amenazado su soberanía nacional. Otros, en cambio, reflejaron los esfuerzos de ciertos pueblos de superarse, de independizarse económicamente de otras naciones para cristalizar efectivamente la emancipación política del siglo XIX. La votación de algunas delegaciones, como la de Cuba, debe mortificar a los puertorriqueños que quieren la libertad, que veneran a Martí y que esperan mejorar su nivel de vida y terminar con la explotación de los grandes intereses creados. La votación de Brasil y la República Dominicana, heredero el primero de la tradicional amistad, y a veces, satelismo de Portugal para con la Gran Bretaña, y maniatada, la segunda, por los íntimos lazos que unen al régimen trujillista con prominentes círculos de Nueva York y de Washington, no sorprendieron a persona alguna. Nuevamente, sin embargo, los gobiernos entregadizos, timoratos o acomodaticios, se alinearon sin pestañear, obedeciendo el llamado del Departamento de Estado. Algunas delegaciones votaron, debe reconocerse, contra la petición del Partido Independentista de buena fe, basándose en tecnicismos internacionales y en la interpretación que le dieron a la Carta de las Naciones Unidas. Solamente cuatro repúblicas americanas votaron a favor, precisamente aquellas que se muestran renuentes a recibir sugerencias del Departamento de Estado. Expresa o implícitamente, estas cuatro naciones y una o dos más en la América Latina forman el bloque

25 La representación del Paraguay no estaba presente cuando se verificó la votación. Probablemente hubiera votado afirmativamente, alejado, como está, de las influencias de Washington.

de la "tercera fuerza", propugnada por el Presidente Perón de Argentina y el Primer Ministro Nehru de la India.

Antes de que se termine el VIII período de sesiones ordinarias de la Asamblea General de las Naciones Unidas, se habrá decidido si se acepta la posición de los Estados Unidos de que Puerto Rico ha alcanzado el grado de la autonomía interna, necesaria, según el artículo 73 (e) de la Carta, para dejar de rendir informes anuales al Secretario General de la ONU. Tres factores intervendrán decisivamente en los acuerdos finales: (1) el hecho de que los Estados Unidos es una gran potencia mundial, con posición prominentísima en los órganos de las Naciones Unidas; (2) el hecho de que tanto los Estados Unidos como el gobierno de Puerto Rico están identificados en el procedimiento y en la finalidad que deben seguirse, es decir, que ambos sostienen que Puerto Rico ha alcanzado la autonomía interna y que el "Estado Libre Asociado" es una forma permanente de preservar las relaciones existentes entre los Estados Unidos y Puerto Rico; y (3) que en la votación final, tanto en la Cuarta Comisión como en la Asamblea General, las delegaciones entregadizas, timoratas o acomodaticias se alinearán, una vez más, con intereses foráneos que contradicen sus propios intereses y que tienen maniatado —en posición colonial— al último pueblo hispanoamericano que lucha, contra tantos obstáculos, por su independencia.

No hay duda alguna de que el problema de Puerto Rico se está convirtiendo en un rompecabezas para el Departamento de Estado en su afán actual y futuro de mejorar las relaciones entre los Estados Unidos y la América Latina. Mientras más se afirmen las fuerzas que representen genuinamente a los pueblos iberoamericanos, más tirantez existirá entre éstos y el gobierno de Washington, sobre el caso de Puerto Rico. Con más soltura y vehemencia se insistirá en la creación de otra república libre y, tarde o temprano, Washington tendrá que acceder, porque sin el apoyo decidido de la América Latina, su posición ventajosísima como una de las primeras potencias del mundo se pondría en entredicho. La Unión Soviética y las naciones asiáticas —hoy en estado efervescente— ejercerán, con los años, todavía mayor influencia en los destinos del mundo. Es de suponerse que, mientras no cambie la política exterior de los Estados Unidos para con Asia y el Cercano Oriente, esas naciones asiáticas recelarán todavía más de las naciones occidentales,

y de una manera particular de los Estados Unidos. De tal manera, pues, que la América Latina será poseedora de una posición pivotal: el fiel de la balanza en las relaciones internacionales. No podrá Estados Unidos contrariar el deseo y la voluntad de la América Latina, a menos de comprometer su posición de liderato y, tal vez, su propia existencia.

Los puertorriqueños, hoy por hoy, no están en la posición de determinar su preferencia por el "Estado Libre Asociado". No pueden rendir sus esperanzas de convertirse en un pueblo verdaderamente libre y soberano. No pueden consentir que se les explote bárbaramente. No pueden permitir que se les absorba culturalmente. Sería ilógico, incongruente, contradictorio. Jamás sería una genuina expresión de la voluntad mayoritaria. Todo lo contrario, evidenciaría la enorme propaganda que los ha envuelto, la coacción política y la asimilación económica que los estrangula.

Se ha visto en este ensayo, que Puerto Rico no tiene un gobierno plenamente autonómico. Sus relaciones políticas, económicas y sociales con los Estados Unidos siguen, en esencia, inalterables. Lo han dicho en el Congreso federal altos funcionarios ejecutivos del gobierno de los Estados Unidos, muchos senadores y representantes norteamericanos y el mismo Gobernador de Puerto Rico, en sus declaraciones al Congreso federal. Lo dicen constitucionalistas de renombre —versados en los problemas jurídicos planteados por la Constitución de los Estados Unidos— y políticos insobornables. Lo gritan gobiernos americanos que no reciben consignas de los Estados Unidos o de alguna otra potencia. Lo dicen latinoamericanos que no se dejan engañar por las finas palabras de los dirigentes puertorriqueños, hoy en el gobierno, y por las ventajosas cátedras de la Universidad de Puerto Rico. Lo dicen políticos ortodoxos. . . que laboran por la independencia económica de toda Hispanoamérica.

En la lucha cubana de 1898, los gobiernos latinoamericanos —en general— no se decidieron a apoyar, siquiera moralmente, esa gesta libertadora. No debe suceder lo mismo en la segunda mitad de este siglo, en el caso de Puerto Rico. Los políticos advenedizos, sin una filosofía que aliente sus esperanzas, y los gobiernos timoratos y oportunistas, apoyarán sin reservas todas las decisiones que tome el gobierno de los Esta-

dos Unidos. Mancillarán una vez más a sus propios pueblos y a la América Latina. Pero los gobiernos conscientes, con una verdadera filosofía política, económica y social, romperán sus lanzas con el poderío y la propaganda de los grandes intereses creados en los Estados Unidos y con sus secuaces en Iberoamérica. Los delegados latinoamericanos en la Décima Conferencia Internacional Americana no deben olvidar a los héroes emancipadores de sus propios pueblos y los increíbles sacrificios que tuvieron que pagar para el logro de su soberanía. Esa es una de las razones por las cuales la Conferencia de Caracas reviste ya tanta importancia. Ciertas naciones militarizadas, como la misma Venezuela, han hecho declaraciones contundentes sobre el coloniaje en América. Los pueblos del Continente esperan que sus dirigentes máximos no vayan a claudicar sus posiciones y sus ideologías, cuando la presión internacional trate de ocultar las arbitrariedades cometidas por tantas potencias coloniales.

¿ABANDONARÁ Hispanoamérica a Puerto Rico en su lucha de superación económica y en sus esfuerzos por alcanzar una verdadera independencia política?

UNA ENTREVISTA CON JEAN PAUL SARTRE

por *Marcel SAPORTA*

En el mes de agosto de 1953 la agitación social en Francia llegó a tales extremos que se contaron hasta cuatro millones de huelguistas en un solo día. Por otra parte la desintegración de la *Intelligentzia* francesa después de la guerra y el problema que plantea el comunismo a los intelectuales, hacían necesarias unas aclaraciones por el jefe de filas: Jean Paul Sartre, tanto más cuanto que la crisis es un tema propio de su revista: *Les Temps Modernes,* de la cual se ha separado ahora uno de sus más famosos e inteligentes colaboradores: Etiemble, quien se ha pasado, provisionalmente (?), a la *Nouvelle nouvelle revue française* (de la que hemos hablado ya),[1] después de dirigir una carta abierta a Sartre en el semanario *Arts,* para acusar al gran filósofo de propagar el comunismo. Esta carta fué escrita después de una controversia habido en *Les Temps Modernes* entre Jean Paul Sartre y Lefort sobre la nueva posición de aquél frente al Partido Comunista, expuesta en sus artículos "Les communistes et la paix".

Hay que recordar que este nuevo incidente se produce un año después de la ruptura entre Sartre y Camus,[2] de la que hemos dado ya noticia, en vista de lo cual nos hemos dirigido a Jean Paul Sartre para que nos autorice a publicar en *Cuadernos Americanos* su punto de vista personal sobre el conjunto de la situación y sobre la actitud de los intelectuales franceses en particular.

Reproducimos a continuación las importantes declaraciones que ha tenido a bien hacernos y en las cuales explica principalmente los motivos de su actitud frente al comunismo.[3]

---

1 Véase *Cuadernos Americanos,* 1953, núm. 5.

2 Id., núm. 2.

3 Hay que recordar que Jean Paul Sartre presentó en 1947 su famoso drama *Les mains sales* que ocasionó una ruptura ruidosa con el

¿Cuáles son a juicio suyo, Sr. Sartre, las causas y las características del presente malestar que reina tanto en Francia como en el resto de Europa?

Creo ante todo que conviene distinguir entre los factores generales y los factores específicamente franceses. En el plano internacional el malestar me parece debido sobre todo al hecho de que una gran parte de la opinión pública, especialmente en Gran Bretaña, descubre la realidad estadounidense y se da cuenta de que la política de los EE. UU. aumenta considerablemente el peligro de guerra. Se ve cada vez más claramente que el Bloque occidental no puede llegar a ser un factor de paz si Europa no adquiere cierta independencia económica, aun sin tener que denunciar forzosamente el Pacto del Atlántico del Norte.

¿Cómo es posible conciliar esta independencia con los acuerdos atlánticos?

En teoría, por lo menos, los Estados de Europa occidental pueden conseguirlo adaptando sus economías y armonizándolas, celebrando tratados comerciales entre países del Oeste, lo mismo que con países del Este, y practicando cierta desmarshallización. En efecto —que los EE. UU. lo hayan buscado o no (no estoy seguro de que se hayan dado siempre cuenta de lo que hacían)— la marshallización de Europa la ha colocado en una situación de hostilidad contra el Bloque soviético, desencadenando la "guerra fría". El problema más urgente no es el de romper pactos ni el de oponerse violentamente a los EE. UU. sino el de permitir que Europa recobre su política económica independiente.

¿En qué medida una evolución de esta clase se encuentra aún posible, cuenta tenida de la osificación de la política occidental?

La política francesa se ha osificado. Esto es cierto. Pero el caso del gabinete conservador inglés es bien distinto, y hasta cierto punto también es distinto el caso de Italia según se deduce del resultado de las últimas elecciones.

Veamos pues cuál es el problema francés. Descansa fun-

Partido Comunista, del cual no era miembro pero con el cual tenía buenas relaciones como lo recuerda él mismo en la entrevista.

Les mains sales fué interpretada como una obra anticomunista y, hasta la fecha, Sartre no había dado su propia interpretación de la misma, comunicará al público por vez primera en la presente entrevista, esta interpretación suya.

damentalmente sobre dos elementos que están ligados: la estructura económica del país y la guerra de Indochina.

El primer elemento, hemos dicho, es económico. Francia no posee un subsuelo muy rico ni un mercado interior considerable. Estas condiciones preliminares no son determinantes de su pobreza actual: varios países que tienen un subsuelo menos favorecido aún que el suyo, han podido explotar con éxito la fabricación de productos acabados, y en nuestro mundo moderno donde la oferta condiciona la demanda, no es necesario tener un mercado interno muy extenso para la prosperidad de una nación. Sin embargo estos supuestos imponen una política de gran productividad. Al contrario, se observa en Francia, desde hace cincuenta años un maltusianismo económico condicionado por la gran contradicción de la economía francesa, ésta encierra a la vez un elemento arcaico —es decir, una multitud de pequeñas empresas— y un elemento muy moderno —es decir, coaliciones patronales, a modo de casi trusts, para controlar los precios, estableciéndose así, en cuanto a los precios, un régimen que se parece al de un monopolio.

De ahí resulta que, por una parte, en el conjunto de la producción, la oferta se somete a la demanda, como en un sistema primitivo artesanal, y que el equilibrio se sitúa en un nivel cada vez más bajo.

Por otra parte, estas numerosas pequeñas empresas sólo pueden subsistir pagando sueldos miserables a los trabajadores y vendiendo sus productos a precios muy elevados. El proletariado, que debería ser el agente de una renovación de todo el sistema, ve con desesperación cómo le envuelve el círculo infernal precios-salarios y un inmenso desaliento se apodera poco a poco de unos sectores cada vez más extensos del país.

Este desaliento ha alcanzado ya a los mismos empresarios que han perdido el sentido del riesgo tanto en el plano económico como en el simplemente humano.

Ahora bien, el famoso círculo precios-salarios, que muchos intentan considerar hoy como un fenómeno normal, inherente a nuestro sistema económico, es al contrario, patológico. Un aumento de los salarios no habría, en una economía saneada, de llevar consigo un alza de los precios, ya que los patronos deberían poder compensar el aumento de gastos de la empresa por la extensión que todo incremento del "poder de compra" de los trabajadores comunica a las transacciones.

Naturalmente este mecanismo no puede funcionar en el marco de una economía maltusiana dominada por un "cártel" de precios (el cual se basa en un acuerdo entre patronos —de tipo monopolístico— para sostener el nivel de los precios). El resultado de este "cártel" es el siguiente: mantiene la producción en el mismo nivel, aumentando en cambio la carestía de la vida, para fomentar nuevos beneficios sin inversiones ni riesgos nuevos.

He ahí por qué la lucha de las clases trabajadoras es desesperada y por qué se puede observar que la acción sindical lleva siempre retraso con respecto al desarrollo de los acontecimientos. Como los precios suben al mismo tiempo que los salarios, cualquier huelga reivindicatoria se traduce mera y simplemente por la pérdida de cierto número de jornadas de trabajo —y de sueldo— mientras el aumento de salario conseguido es ilusorio siempre que a los pocos días quedará cubierto por el alza de precios correspondiente.

Esta situación es la que determina la osificación del país, a la que se une un fatalismo creciente en cuanto repercute sobre una osificación de las clases sociales y una estratificación de los privilegios.

No se podrá remediarlo con un liberalismo de derechas, ya que todo gobierno liberal se desea a sí mismo no-dirigista, es decir impotente, por definición. Por lo menos en este aspecto. Naturalmente tomará medidas para proteger lo que él estima ser la "libertad"; si puede actuar eficazmente contra las izquierdas en lo político, en cambio en lo económico, a pesar de dictar medidas anti-monopolísticas, no tiene medios para luchar contra un "cártel" de precios. Su impotencia vocacional sólo le permite lamentarlo.

Un gobierno de izquierda es el único que puede ser lo suficientemente fuerte para tomar las medidas necesarias e imponer a la economía un sistema de productividad y de progreso social efectivo.

Este es el primer elemento. El segundo elemento lo constituye la guerra de Indochina.

Sería falso e injusto decir que toda la ayuda americana a Francia se ha desperdiciado en Indochina. Parte de esta ayuda fué utilizada para reconstituir la industria después de la guerra. Pero ahora las pérdidas materiales en la colonia son mucho más elevadas que la aportación de los EE. UU. y además, las pérdi-

das humanas son considerables. Mas ya no se trata siquiera de estas pérdidas: la continuación de la guerra en Indochina deja a Francia desarmada frente a las exigencias estadounidenses. América paga ya 30% de los gastos de la guerra y su participación viene siendo cada vez más imprescindible para evitar un desastre. Esto coloca a Francia bajo la dependencia total de los EE. UU., los cuales exigen de ella cada día nuevos sacrificios en su política europea o mundial. Así, siempre que fué necesario protestar en Washington, Francia tuvo que dejar a Gran Bretaña actuar sola, como, por ejemplo, para evitar que la guerra de Corea se convirtiera en una guerra mundial.

Esta guerra de Indochina no corresponde a ningún imperativo histórico para Francia. La hacen durar intereses particulares. Es falso también decir que defendemos la civilización contra el comunismo en el sureste asiático, éste sólo es un argumento de propaganda para interesar a los norteamericanos en la guerra. Lo cierto es que esta guerra, avasallándonos a los EE. UU., nos hace perder posiciones en Europa, lo que repercute sobre toda la política continental, formando obstáculo para la independencia económica y política de Europa.

En este aspecto la "guerra caliente" está estrechamente relacionada con la "guerra fría".

Parece ser que la opinión pública va comprendiendo poco a poco esta situación y sobre todo la importancia de los "cárteles" de precios y lo absurdo de la guerra de Indochina. Quizás esto pueda llegar a vencer la apatía reinante, y más aún desde que la última ofensiva de paz soviética ha ofrecido al mundo la esperanza de un arreglo pacífico general.

Todo esto permite esperar la constitución o, mejor dicho, la reconstitución de un amplio frente de las izquierdas semejante al Frente Popular de 1936, capaz de sustituir la política centro-derechista practicada desde hace años en Francia, por una política nueva que podría gozar del apoyo de las masas.

Precisamente acerca de este punto, se ha hablado mucho, últimamente, de la actitud de usted con respecto al comunismo. Su acercamiento elipsoidal, por decirlo así, frente al partido comunista ha desconcertado a mucha gente y tanto más cuanto que en Les mains sales *usted había hecho cuajar, en cierto modo, los escrúpulos de los jóvenes intelectuales ante el comunismo. No se puede disimular que usted ha petrificado las reacciones de estos jóvenes al ahondar el tema hasta agotarlo, de*

modo que hoy en día, en Francia, los argumentos de Ugo, el protagonista de la obra, siguen formando la base de las discusiones sobre el problema. La actitud de usted, en sus últimos artículos ha cogido desprevenidos a muchos amigos suyos.

En principio podría creerse que mi actitud política no está ligada con mi actitud filosófica. Esto no es cierto, sino sólo en parte. Se podría argüir que si la evolución actual de la situación y las amenazas de guerra me han convencido de la necesidad de un nuevo Frente Popular, esta posición obedece probablemente a motivos filosóficos, pero no es éste el caso. Quisiera dar a entender claramente que no se ha modificado mi modo de pensar y la parte filosófica de mi nueva postura es la siguiente: ¿en qué plano filosófico pueden situarse relaciones mutuas entre un filósofo marxista y un filósofo de origen espiritual distinto? ¿Sobre qué puntos precisos pueden lograr cierta unidad de acción? [4]

En *El ser y la nada* yo estudiaba la condición humana, desligada de todo contenido histórico determinado. Resolvería, aún hoy, los mismos problemas en la misma forma si los planteara de nuevo así. Pero desde que me preocupa la historia política, la economía o la moral concreta, me encuentro obligado a entablar el diálogo con el marxismo como, además, lo había previsto y anunciado.

Siempre pensé que este problema se plantearía a partir del momento en que me colocaría en el plano de la antropología concreta.

Sigo creyendo que los principios de mi filosofía son exactos; pero los que expongo, por ejemplo en *El ser y la nada* no explican las relaciones entre las super-estructuras y las infraestructuras. Son principios que existen independientemente de estas relaciones. No se puede, por lo tanto, hablar de modificaciones de mi pensamiento. El problema que me preocupa hoy es distinto del que me preocupaba entonces.

Mencionó usted, hace un momento, *Les mains sales*. Se ha atribuído a esta obra un contenido muy distinto del que había introducido yo en ello. No quise hacer, como se ha dicho, una crítica del comunismo. Naturalmente el espectador para quien

---

[4] Es de notar que la carta abierta de Etiemble, publicada en *Arts,* y de la que se hizo mención en el preámbulo de esta "entrevista" se titulaba: "Carta sobre la unidad de malévola acción". Sartre toca pues aquí, uno de los puntos esenciales del actual conflicto.

el personaje central es Ugo y que le da la razón, piensa que es una obra anticomunista. Pero lo que quise mostrar en el carácter de Ugo era, al contrario, el retrato de un joven, presa de las contradicciones inherentes a su clase social y que sólo las puede resolver con su muerte.

El protagonista que considero simpático y eficiente es Hederer. Notad que, en esa obra, falta poco para que Ugo se deje convencer por Hederer.

Esto una vez aclarado, quisiera también destacar otro aspecto de *Les mains sales* que pasó desapercibido hasta hoy. Uno de los temas que procuré tratar era la necesidad de evadirse de todo idealismo formalista sin caer, no obstante, en un mecanicismo ineficaz. Dos intransigencias se contraponen a lo largo de toda la tragedia: la de Ugo por un lado y, por otro lado, la de Luis. Pero es Hederer quien hace la síntesis. Es el mediador, el que hace posible una política social eficaz, sea dentro o fuera del partido.

Es una política de esta índole la que nos debe sacar de la crisis actual. Hederer representa el Frente Popular y la compenetración de los puntos de vista.

Quisiera aclarar además otro punto, porque es preciso que se comprenda bien mi posición, y esto tanto más cuanto que cierto anticomunismo intelectual ha deformado sistemáticamente mi pensamiento. Ugo vive una contradicción que esteriliza todo lo que hace y le conduce a la muerte. Es la contradicción que he observado en mi alrededor, en la mayor parte de los jóvenes; pero si Ugo no llegó a dejarse convencer plenamente por Hederer hay sin embargo otra obra en la cual he mostrado cómo se puede salir del dilema idealismo-oportunismo: es en *Le Diable et le Bon Dieu*. Si todos, en general, no hubiesen estado obcecados por el problema de las relaciones de Goetz, el protagonista, con Dios, se habría visto que Goetz pasa del idealismo al realismo y que en la última escena se transforma en lo que Ugo hubiera podido llegar a ser si hubiese dominado sus contradicciones.

Tengo que afirmar categóricamente que el anticomunismo intelectual no proviene de mí en absoluto. En 1945 yo formaba parte del Frente Nacional al lado de los comunistas. En 1948, en mis *Entretiens* enumeraba todas las tentativas de conciliación entre los comunistas y yo mismo, y subrayaba que, por mi parte, no las había rechazado jamás. Si algunas obras mías hicie-

ron reinar cierto malestar, éste ha sido vergonzosamente aprovechado por los anticomunistas. Por eso inicié la publicación de "Les communistes et la paix" en *Les Temps Modernes* con objeto de aclarar la situación.

Además no trato en modo alguno de convertirme en una especie de director espiritual —sobre todo sin conocer el alcance exacto o la influencia de mis escritos en el público, y sabiendo perfectamente, en cambio, que el sentido de mis ideas puede ser desfigurado o desviado. Para mí, el único modo de ser es expresar claramente mi punto de vista y ser leal conmigo mismo. Tampoco trato de mantenerme en una postura rígida.

Usted ha dicho que algunos amigos míos han quedado desconcertados por mis artículos recientes. Quiero sobre todo que puedan comprenderme, aún si no se encuentran en disposición de seguirme, y que sepan bien que no he experimentado ningún cambio fundamental.

Por culpa de algunos *malentendus* (malentendidos) me encontré separado de los comunistas. Esto no hubiese ocurrido de haberse creado después de la guerra el Frente Popular cuyo aborto fué debido al fracaso profundo de la Resistencia en el plano social después de la liberación del territorio nacional. Todo ocurrió porque, tanto los comunistas como yo mismo, nos petrificamos en unas posiciones abstractas.

Hay que terminar con todo ello y reconstituir una izquierda homogénea, sin que por eso cada uno abdique a sus convicciones íntimas o sus facultades críticas.

¿Cuál es el papel reservado a los Temps Modernes *en este programa?*

Les Temps Modernes no son ningún corpúsculo político, ni menos aún una "capilla", sino un Comité de Redacción. La única condición requerida para colaborar en la Revista es la de no ser anticomunista, porque una reagrupación de las izquierdas no se realizará jamás descartando a los comunistas. Por otra parte, si bien es cierto que yo mismo, como director, tengo mis opiniones propias, no trato de imponerlas a mis colaboradores. Cada uno de ellos puede decir libremente lo que quiere y en realidad aunque todos estemos convencidos de la necesidad de la *unidad de acción con los comunistas,* la revista es y debe ser el crisol en el que han de fundirse todas las opiniones, para permitir la reconstitución de una ideología de Frente Popular.

EL MOVIMIENTO OBRERO EN LA AMERICA LATINA*

ESCRIBIR sin dejar que intervengan tendencias, sentimientos o intereses constituye una proeza punto menos que irrealizable. El hombre capaz de examinar los fenómenos, particularmente los sociales, con un criterio imparcial y despojado de pasión necesitaría vivir en un plano tan superior que los problemas humanos jamás amenazaran afectarlo.

Pero sin llegar a tal extremo, un investigador sereno, sereno en medio de su ideología, puede asomarse a los fenómenos y aportar la experiencia más o menos justa de su observación. Dejará hablar los dictados de su conciencia forzosamente parcial; pero el lector distinguirá, a través de las frases teñidas con el matiz de su posición, la objetividad de los hechos reseñados. En estos casos, el autor logra una labor investigadora de alcance valedero. Las obras escritas en esa tesitura contienen lisa y llanamente el resultado de un esfuerzo.

Pero cuando el autor no va fría y desapasionadamente a examinar un hecho, sino a demostrar una idea que a priori se ha propuesto probar y sólo escoge el tema de su experiencia como pretexto, exhibe obviamente que su finalidad sólo estriba en convencer a los eventuales lectores de un punto de vista muy personal.

Víctor Alba escribe *El movimiento obrero en América Latina* con la preconcebida intención de atacar al comunismo. Ahora, si lo atacara con calumnias "montées de toutes pièces", caería en grave torpeza, porque correría el riesgo de ver desbaratada su trama, en cuanto asomase la menor partícula de falsedad. Pero cuenta con un sistema más hábil y más consistente. "La mitad de una verdad es la totalidad de una mentira" reza un refrán inglés. Quien pinta verdades a medias, no miente y llega más seguramente a la consecución de sus fines.

Las informaciones de que dispuso Víctor Alba, con respecto a cada uno de los países hermanos del continente deben haber emanado de muy buenas fuentes. El escritor los absorbió con una capacidad retentiva digna de admiración. Hoy se halla informado de la historia de cada una de nuestras repúblicas de una manera mucho más general que la mayoría de los indoamericanos. Sabe, desde luego, más que yo de los aconte-

* VICTOR ALBA, *Le mouvement ouvrier en Amérique Latine,* Colección "Mases et militants". Les editions ouvricaes. Paris.

cimientos en Argentina, en Chile, en Brasil y en Costa Rica. Pero no basta conocer la historia a través de los hechos superficiales. Hay que entrar en ellos, comprenderlos, sentirlos e interpretarlos. Y si Víctor Alba conoce los movimientos obreros del Ecuador o de Venezuela, como conoce los de México, es comprensible que haya necesitado recurrir al sensacionalismo del ataque "a la orden del día", para conservar un interés que satisfaga, por lo menos, a los sectores a quienes conviene la explotación de esa veta.

Me remito a las pruebas:

Sostiene, así como de pasada, la peregrina idea de que el clero y el ejército mexicanos provocaron la Guerra de Texas por su intransigencia religiosa y su negativa a dar tierras a los nuevos colonos llegados de Estados Unidos. Semejante afirmación demuestra o una total ignorancia de nuestra historia o una premeditada intención dolosa de torcer la interpretación. Si algún gremio despierta mi profunda antipatía es, sin lugar a duda, el clero; pero sentimiento tal no justifica que yo admita la falaz afirmación. Si el clero y el ejército se hubiesen negado todavía más intransigentemente a permitir la entrada de los aventureros americanos a territorio nacional, no habríamos perdido aquel girón de la patria. Austin y Houston, lejos de venir como colonos, no representaban más que las avanzadas del imperialismo agresor. Su pretendida Guerra de Independencia de Texas oprimida por el tiránico gobierno de México fué indiscutiblemente un pretexto para anexar tierras nacionales a la avidez anglosajona.

En el capítulo relativo a "La Revolución Mexicana", nos dice Alba que Villa fué eliminado por la intervención de los Estados Unidos; que después de que hubo ocupado la población fronteriza de Columbus, Wilson ordenó a Pershing que penetrara en territorio mexicano y liquidara a los guerrilleros.

Sabemos perfectamente que la pretensión de que Villa vapuleó a Pershing no pasa de una mera leyenda. Pero también ha quedado esclarecido que el general americano nada pudo hacer contra Villa; que sus fuerzas expedicionarias se desesperaron en vanos manotazos al vacío; que no alcanzaron más éxitos que la aprehensión de unos cuantos campesinos que habían militado bajo las órdenes del Centauro del Norte y a quienes no consiguieron arrancar una palabra respecto a la posición de su jefe, a pesar de los suplicios que les infligieron. Sin embargo, después de la "Expedición punitiva" y a pesar de la batalla de El Carrizal en que lo derrotaron las tropas de Carranza, Pershing regresó en triunfo a su país, asegurando que había obtenido la más clamorosa de las victorias. Su proeza le valió el mando supremo de las tropas americanas en Francia.

Más adelante, asegura el autor que Zapata dió el triunfo militar a la Revolución, porque ni Díaz ni Huerta se atrevieron a mandar todas sus fuerzas contra Madero el uno y contra Carranza el segundo, por temor a las bandas zapatistas que merodeaban a las puertas de la capital. Si bien los postulados zapatistas enriquecieron el movimiento revolucionario con una de las banderas más progresistas, también debe reconocerse que el problema militar de la Revolución se resolvió y aun se hubiera resuelto sin la intervención de Zapata, como pretende Víctor Alba.

Ejemplos como los anteriores podrían ofrecerse sin cuento, pero con ellos baste para comprender que si su conocimiento respecto a los países al sur del Suchiate se equipara con el que demuestra a propósito de México, sus afirmaciones intrínsecas carecen de seriedad.

Sin embargo, deseoso de aportar refutaciones más sólidas que meras analogías, recurrí a información precisa.

Víctor Alba pretende, por ejemplo, que Manuel Odría se apoderó de la dictadura del Perú con el apoyo de los comunistas; que éstos se aliaron a los coronelazos que encabezaba el hoy tirano, por odio al APRA; que ese odio proviene exclusivamente de que el partido fundado por Haya de la Torre ha captado mejor que el comunismo las necesidades americanas.

La primera afirmación comulga con la técnica de las medias verdades que apunto más arriba. Manuel Odría dió el golpe de Estado el 28 de octubre de 1948. Tengo en las manos el *Semanario Peruano 1948,* del primero de noviembre de ese año, es decir, el que salió a la circulación tres días después del cuartelazo. En él aparece el manifiesto de protesta del Partido Comunista Peruano, del cual transcribo los párrafos más característicos:

> Condenando con toda energía el movimiento sedicioso que ha estallado en Arequipa, el Partido Comunista precisa su posición en la siguiente forma:
>
> Se trata de un movimiento inspirado en el sector más retrógrado, feudal y fascistizante de la derecha oligárquica, por los dirigentes más reaccionarios de la llamada "Alianza Nacional" y por el imperialismo yanqui que, frente al fracaso del aprismo, ahora trata también de utilizar a estas fuerzas...
>
> No conformes (los dirigentes reaccionarios) con el decreto por el que se ha ilegalizado al APRA, ellos hubieran querido que se le reprima basándose en el artículo 53 de la Constitución, con objeto de que tal medida se aplicara también a otros sectores populares y especialmente al Partido Comunista, para aislar así al

> gobierno de todo el pueblo... En lugar de la actitud atinada y respetuosa de la autonomía universitaria adoptada frente al último conflicto, hubieran querido que se entregara la Universidad a un comando policial-reaccionario o que se le clausurase definitivamente para barrer así las conquistas democráticas del estudiantado... No conformes con el estado de sitio que perjudica el libre funcionamiento de los sindicatos y la activa defensa de las reivindicaciones del pueblo trabajador, estas gentes de la oligarquía y sus órganos de prensa opuestos al uso de métodos democráticos, han venido azuzando al gobierno para que intervenga abierta y definitivamente contra las libertades y derechos democráticos de la clase obrera. Basta, pues, con analizar estos siniestros propósitos, para comprender la orientación francamente reaccionaria, antipatriótica y antipopular del motín que acaba de estallar en Arequipa...

¿En qué estriban, pues, las verdades a medias que esgrime Víctor Alba?

Odría persigue enconadamente a los jefes apristas. El largo cautiverio de Haya de la Torre, en la Embajada de Colombia, constituye la más espectacular de las arbitrariedades de la tiranía. En cambio, el Partido Comunista no es perseguido con igual saña, por lo menos en apariencia. Alba deduce de ello que la dictadura cuenta con el apoyo de este partido.

Pero si se examinan detenidamente las circunstancias, resaltará claramente la razón que movió a Odría para perseguir al APRA y la que tuvo para desentenderse del Partido Comunista Peruano.

En la necesidad de congraciarse con el amo poderoso por la riqueza, Odría pretende demostrarle que cuenta con núcleos populares tan numerosos como los que maneja el partido más extendido en el Perú, que era efectivamente el APRA. Entonces, había menester de dos cosas: primero, desprestigiar al partido; luego, atraerse a las masas. Sólo que con criterio pretoriano, Odría no halló mejor camino para desprestigiar al APRA que la agresión brutal. Encarcela y mata a unos, destierra a otros y a los últimos, a los menos, los corrompe mediante el oro que su amo le permite obtener en el propio Perú.

Los comunistas no contaban con partidarios tantos como el APRA. Entonces, no valía la pena ensañarse contra ellos. En cambio, al dejarlos vivir en la sombra mientras no constituyan un peligro o un estorbo, el tirano se ampara tras una pantalla para gritar que no se opone a las tendencias progresistas.

¿Pero —se pensará— por qué el APRA cuenta con mayor número de partidarios en el Perú? Víctor Alba sostiene que el aprismo es el único movimiento en América Latina que ha comprendido, asimilado y adaptado las teorías revolucionarias y que por tal motivo ha llegado más hondamente a la conciencia de las masas.

La razón por la cual el comunismo se ha desarrollado poco en América Latina, es, a mi juicio, muy otra que la ofrecida por Alba.

El comunismo no salta a la palestra de las luchas sociales para proporcionar a los miembros más o menos convencionales de un partido político un cambio de régimen gubernamental que les permita dirigir a su gusto y conveniencia los destinos de un país. En verdad, el comunismo no se limita a constituir partidos internacionales o a elaborar sistemas filosóficos y teorías económicas y sociales. El comunismo es un flujo, una oleada de elementos materiales, de situaciones concretas que avanzan irresistiblemente no en un país o en un continente, sino en una era completa. Los partidos comunistas no encarnan más que los meollos germinativos de ese flujo. El comunismo apunta hacia una finalidad mucho más ambiciosa que el simple cambio de regímenes. Aspira al establecimiento de un nuevo sistema de relaciones humanas basado en una infraestructura del todo diferente a la que ha sostenido hasta hoy el trato de los hombres entre sí. Por consiguiente, el comunismo no puede pensar en pequeñas transformaciones provisionales e incompletas. Se podrá valer de ellas, como pasos hacia la gran transformación; pero no puede ofrecerlas como señuelos para atraerse partidarios porque, careciendo de importancia los pequeños fracasos, prometidas como metas inmediatas, se corre el peligro de crear una confusión en el ánimo de las mentalidades poco preparadas.

El comunismo está montado sobre una teoría de complejos y enmarañados accesos que exige ora un sostenido esfuerzo inicial para salvar esas entradas boscosas, ora una intuición casi adivinatoria semejante a la del poeta, para permitir la identificación emocional. Estas cualidades suelen aparecer más frecuentemente en el conglomerado de lo que podría imaginarse. Pero en el seno de las sociedades poco evolucionadas, como las nuestras, esa finura espiritual se halla adormecida. No llega espontáneamente a la conciencia de las mayorías, como la indispensable para captar doctrinas menos reales y sólidas, pero que prosperan gracias al ofrecimiento de rápidos y fáciles triunfos que inclusive cristalizan eventualmente.

Dadas las condiciones de América, la lucha hacia la transformación habrá de ser larga porque no se han salvado varias etapas evolutivas que otros continentes ya trascendieron. Hace falta, desde luego, la concien-

cia gremial y solidaria de una clase obrera numerosa, consciente de sus necesidades. En América Latina, no existe prácticamente clase obrera, porque casi no hay industrias. Por otra parte, el pueblo, esclavizado por espacio de varios siglos, reducido a una condición punto menos que animal, despierta muy lentamente de un marasmo que lo priva, por ahora, de ambiciones creadoras. Por último, esa misma condición influída por el doloso espíritu de traiciones que informa a las capas llamadas superiores de esta sociedad feudo-burguesa, destruye la idea de solidaridad entre el proletariado. En el americano, engañado y vendido a través de muchas centurias, se ha creado el complejo del "águila": el creerse muy inteligente y muy hábil porque engaña y estafa a sus congéneres. Semejantes escollos son incompatibles con la mentalidad del comunista militante.

Sin comentario alguno ofreceré una última prueba de la calidad del trabajo de Víctor Alba. Afirma, sin más fundamento que sus propias palabras, que Batista fué apoyado por el comunismo para dar el último golpe de Estado...

Es verdad que este libro critica, aunque de un modo muy benévolo, la intromisión en América Latina del capital anglosajón. Señala el saqueo de nuestras riquezas por los agentes del imperialismo y si bien no lo aprueba, llega, sin embargo, a curiosas conclusiones.

Pretende que la evolución del movimiento obrero en Latino América sólo se realizará mediante la industrialización de nuestros países; y que ésta nada más puede alcanzarse gracias a la importación de capitales extranjeros. Como consecuencia, proporciona "utilísimo consejo":

"Debe obligarse al capital extranjero a que reinvierta sus beneficios en el propio país, y sólo se le autorizará el retiro de modestos porcentajes". ¡Magnífica solución! ¡Y pensar que a ningún economista de América se le había ocurrido!

Si, a juicio mío, las conclusiones a que llega el autor arrojan un saldo negativo, debe reconocerse que esboza un panorama general de las actividades obreristas en nuestro continente y que nos acercan espiritualmente a los hermanos de Centro y Sudamérica, mediante el señalamiento de sus problemas y de sus aspiraciones; pero las palabras de Víctor Alba no pueden aceptarse sino con mucha cautela, de manera que al absorber tan sólo el aspecto positivo de su obra, nos coloquemos en medida de colaborar a la gran unificación de los pueblos de la América india.

Héctor Raúl ALMANZA.

UNA ACLARACION PERTINENTE

Muy distinguido señor director:

Acabo de recibir el número 5 de los *Cuadernos,* que encontré, como siempre, de sumo interés. Al mismo tiempo debo confesarle mi sorpresa al leer en la "Carta de París" del señor Saporta las palabras siguientes: "... los autores reaccionarios en general Malraux, Montherlant, etc....".

De Montherlant no me ocuparé, pero... ¡Malraux "autor reaccionario"! Tal afirmación causará la mayor extrañeza a quienes conocen el panorama literario-político francés y más especialmente la obra del escritor a quien debemos *La condición humana, La esperanza,* y la genial —y revolucionaria— *Psicología del arte.* Nadie en Francia jamás ha tachado a Malraux de reaccionario, pues al hacerlo se levantaría una risa general.

Pero lo que más me aflige en el citado párrafo del señor Saporta es que insinúa que los autores como Malraux, quienes escriben en la nueva NRF lanzan "un desafío a la Resistencia". La Resistencia no tiene nada que ver en el asunto. Malraux fué, durante la guerra, uno de los muy poco numerosos intelectuales que lucharon en contra de los nazis no sólo con la pluma sino con las armas, en los "maquis" del sur de Francia. No sería honesto dejar suponer, por lectores latinoamericanos alejados de Francia, que Malraux hubiera sido pro-nazi.

He creído necesario mandarle esta rectificación, pues la conocida seriedad de su revista podría prestar fuerza a afirmaciones que carecen por completo de fundamento.

Aprovecho esta oportunidad para reiterar a usted, distinguido señor director, las seguridades de mi más atenta consideración.

Jacques SOUSTELLE.

Aventura del Pensamiento

TOYNBEE FRENTE A LOS PANORAMAS DE LA HISTORIA

(Cuarta estación de un análisis)

Por *V. R. HAYA DE LA TORRE*

La Introducción del *Estudio de la Historia,* ya recensionada en las dos estaciones precedentes,[1] deja esclarecidas algunas conclusiones que importa, iterándolas, sumerizar: la primera de ellas es que "las sociedades de la especie llamada *civilización* son intrínsecamente comparables entre sí".[2] Estas, tal se ha visto, son veintiuna, y Toynbee las clasifica sobre la base "de un criterio religioso" en cinco grupos, y "sobre la base de un criterio geográfico" en cuatro grupos: el vínculo religioso puede existir por la continuidad tradicional de la religión de una sociedad a otra —influencia hereditaria de "las minorías dominantes" de una antecesora sobre la posterior— o porque fueron "filiales" de otras sociedades anteriores, "al crecer dentro de crisálidas constituídas por iglesias que habían sido creadas por proletariados internos" en el seno de aquéllas. Esta filiación puede deberse, ora a "gérmenes internos", ora a gérmenes "extranjeros", según sea la procedencia oriunda o adventicia de las corrientes religiosas que determinan la formación de las crisálidas dentro de las sociedades "paternas". Otro vínculo del mismo tipo, pero más tenue, es el que enlaza a dos sociedades sucesivas con nexos religiosos provenientes de los "proletariados

---

[1] La primera estación de este análisis apareció en *Cuadernos Americanos,* año X, vol. 6, Novbre-Dcbre. 1951, distanciada de la segunda (año XII, vol. 2, marzo-abril 1953) por razones obvias.

[2] Arnold J. Toynbee, *A Study of History.* Trad. castellana, *Estudio de la Historia.* Emecé. Buenos Aires, 1951, vol. 1, parte II, pág. 209.

externos" de las primeras. Todas estas relaciones agrupan en la nomenclatura toynbeana a las sociedades "con parentesco", diferenciándolas de las que aparecen sin ningún entroncamiento con sociedades preexistentes; o sea las denominadas "sin parentesco". Que cuanto al "criterio del *habitat*" la clasificación de las veintiuna civilizaciones es de cuatro categorías. Las que existieron completamente dentro del ámbito de una sociedad anterior; las que aun habiendo tenido por lar el área de una sociedad progenitora, no ocuparon *todo* el espacio originario de aquélla; las que ocuparon sólo parte del perímetro de la sociedad originaria y, sobrepasándolo, desarrollaron su civilización también en sectores geográficos distintos y propios, y las que han sido autóctonas de un hogar territorial íntegramente virgen.[3] Así, las sociedades que constituyen los "campos inteligibles del estudio de la historia" son, de acuerdo con sus orígenes y relaciones:

Sociedades "sin parentesco":
Egipcíaca + Sumérica;
Minoica;
Sínica;
Maya;
Andina.

Sociedades "con parentesco", mediante proletariados externos:
Indica + Hitita
Siriaca + Helénica

Sociedades "con parentesco", mediante proletariados internos: Con gérmenes creadores extranjeros:
Del Lejano Oriente (cuerpo principal)
Del Lejano Oriente (Corea y Japón)
Occidental + Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal),
Cristiana Ortodoxa (Rusia)

Con gérmenes creadores indígenas:
Hindú
Iránica + Arábica

Vinculadas mediante minorías dominantes:
Babilónica
Yucateca + Mexicana

---

[3] *Ob. cit.*, pp. 209-210. Véase la segunda estación de este análisis.

Toynbee advierte que en este cuadro de las veintiuna civilizaciones se hallan, en un extremo, las sociedades que "parecían haber surgido en completa independencia sin llevar huella alguna de civilizaciones anteriores en sus antepasados", y en el otro, las que "hallamos tan estrechamente unidas a ciertas civilizaciones anteriores, que especulamos sobre si no deberíamos considerarlas como los *troncos muertos* de esas civilizaciones anteriores" y a sus historias como a los epílogos de aquéllas.[4]

La reiterada puntualización de estas características de origen es importante al confrontar la problemática de la *génesis de las civilizaciones* —los diferentes modos en que ellas emergen— cuya indagación abre la segunda parte del *Estudio de la Historia*.[5] Porque en el caso de las civilizaciones "sin parentesco anterior" —que son seis: la Egipcíaca, la Andina, la Sumérica, la Minoica, la Sínica y la Maya; y "si la civilización Indica resulta no estar en relación con la Sumérica, el número se eleva a siete, y a ocho si la *Cultura del Indo* resulta haber sido independiente de la Sumérica en su origen"—,[6] la exploración comienza "sin clave alguna que nos indique cómo han ocurrido sus génesis".[7] Y "en el caso de aquellas sociedades, de cuya existencia distinta y separada se duda, es posible que nos veamos relevados de la tarea de explicar sus génesis por hallar que son meramente supervivencias de civilizaciones anteriores que han perdido su vitalidad sin haber sido rejuvenecidas por un segundo nacimiento".[8]

Desde el ángulo de observación cronológico resulta demostrable "que ninguna civilización *sin parentesco* ha emergido en el Viejo Mundo dentro de los tres últimos milenios, o en el Nuevo Mundo —en cuanto sepamos— dentro de los últimos dos". Toynbee se remite para fundamentar su aserto a los datos hasta ahora conocidos acerca de las primeras: La Egipcíaca y la

---

[4] El símil de "los troncos muertos", tomado de la obra de SPENGLER, *La decadencia de Occidente,* arranca de las reflexiones de Toynbee sobre la caída del Imperio Romano ("Estado Universal", del mundo helénico) y el surgimiento de la Iglesia Cristiana: "El Imperio estaba muerto en vida, mientras que animaba a la Iglesia una fresca vitalidad". *Ob. cit.*, pág. 80. El símil se repite al estudiar la Sociedad Babilónica: *Ob. cit.,* p. 161. Ver, asimismo, pp. 207 y 210.

[5] *Ob. cit.,* p. 209.

[6] *Ob. cit.,* p. 210, nota 1 *infra.* Ver. p. 158.

[7] *Ob. cit.,* p. 210.

[8] *Ibídem.*

Sumérica "emergieron en el IV milenio a. de C., la Minoica quizás en el III, la Sínica, quizás en el II". Y en lo que respecta a las de este hemisferio, "la Civilización Maya parece haber surgido en el último milenio a. de C.; y la Andina, tal como la hallamos en el momento de la conquista española, muestra toda la apariencia de haber tenido una larga historia, aunque nos faltan al presente los testimonios necesarios para reconstruir su cronología con precisión".[9] Pues tratándose de las civilizaciones "con parentesco" —todas más jóvenes que cualquiera civilización "sin parentesco", lo cual vale tener presente para seguir al autor en su argumento— "son, en el Nuevo Mundo, la Yucateca y la Mexicana, y las ocho del Viejo Mundo son: la del Lejano Oriente (cuerpo principal) la del Lejano Oriente (en Corea y Japón), la Occidental, la Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal), la Cristiana Ortodoxa (en Rusia), la Hindú, la Iránica y la Arábica. Las civilizaciones que tienen *parentesco* con la Sumérica y la Minoica —esto es la Indica (?), la Hitita, la Babilónica, la Helénica y la Siriaca— se excluyen de la cuenta, porque es posible que hayan emergido antes y no después de la Sínica".[10]

De este enfocamiento de las civilizaciones, referido a su dimensión temporal, deduce Toynbee algunos enunciados esenciales: "Que el modo de emergencia de las civilizaciones *sin parentesco* se volvió obsoleto en realidad hace más de tres mil

---

[9] *Ob. cit.*, p. 211 y nota 1 *infra.* Toynbee se remite a la tabla cronológica de la obra de P. A. MEANS, *Ancient Civilizations of the Andes* (New York & London, 1931, p. 47) en la cual se data la emergencia de la Civilización Andina al menos tan remota como el comienzo de la era cristiana. Importa esclarecer aquí —y a propósito de "Una carta a Toynbee" del ilustre escritor boliviano Fernando Díez de Medina, aparecida en *Cuadernos Americanos,* año X, vol. 6, p. 138— que Toynbee denomina "Civilización Andina", no solamente al Imperio de los Incas, sino al conjunto de culturas desarrolladas en las partes bajas y altas de los Andes desde una época aún no fijada y que, según muchos arqueólogos, es muy anterior a la calculada por Means. La Civilización Andina, de acuerdo con Toynbee, comprende a todas las pre-incaicas, y la incaica es su culminación en un "Estado Universal", como el Imperio Romano lo fué de la Civilización Helénica. No se trata, pues, de excluir a la del Tihuanacu ni a ninguna: la denominación toynbeana abarca a las bajas y alto-peruanas. Nosotros volveremos sobre este tema el término de esta revista del primer volumen de Toynbee.—H. de la T.

[10] *Ob. cit.*, p. 211, nota 2 *infra.* La dudosa ubicación de la Civilización Indica en este grupo, ya referida en las estaciones anteriores, se explica más extensamente en la p. 158, nota 2, *infra.*

años en el Viejo Mundo y probablemente más de dos mil en el Nuevo. . .";[11] que "en los colapsos y desintegraciones de estas civilizaciones *sin parentesco* encontraron su nacimiento las primeras civilizaciones *con parentesco";*[12] y que "la posibilidad de que lleguen a surgir de nuevo civilizaciones *sin parentesco* parece ahora definitivamente excluída por el hecho consumado de la expansión mundial de la Civilización Occidental nuestra en los planos económico y político. . .".[13] Llegando a admitir que "en las condiciones de nuestros días, cuando el mundo entero ha quedado cogido en la red de nuestra Civilización Occidental, es todavía perfectamente posible imaginar que esta misma Civilización Occidental entre en colapso y se desintegre a su vez"; aunque "es ya casi imposible imaginar que puedan surgir nuevas civilizaciones *sin parentesco* con la Civilización Occidental antecedente en algún grado".[14] Tal queda comentado, Toynbee concibe un universo histórico, en expansión, cual el físico de los relativistas. En mayor o menor magnitud, todos los mundos de ese universo —las civilizaciones—, por "su naturaleza misma", ejercen "sobre la humanidad de allende sus fronteras ciertas influencias sociales que pueden asimilarse metafóricamente a los impulsos y tirones físicos llamados en la terminología científica, radiación y atracción: Las fuerzas de radiación y atracción social semejan a sus homónimas físicas en su capacidad para ejercer efectos a distancia inmensa de sus fuentes siquiera en grados minúsculos".[15] Esta capacidad expansiva, estos "movimientos vibratorios", han alcanzado mani-

---

[11] *Ob. cit.,* p. 213.
[12] *Ob. cit.,* p. 211.
[13] *Ob. cit.,* p. 213.
[14] *Ob. cit.,* pp. 211-213. En una serie de conferencias dictadas por Toynbee en Inglaterra a fines de 1952 se ha referido a los métodos de expansión de la Civilización Occidental, especialmente en Asia, y ha contemplado las posibilidades de desaparición de aquélla comparándolas con las características de la decadencia de la Civilización Helénica en su forma culminante de "Estado universal"— o sea del Imperio Romano— el cual adoptó formas de ofensiva política, militar y económica enfrentando una contraofensiva religiosa. Esta triunfó, pues mientras los griegos y romanos habían conquistado al mundo por la fuerza de las armas, "el mundo tomó a sus conquistadores como cautivos por la conversión de ellos a nuevas religiones". (Reseñas de *The Times* de Londres, Dic. 15 y Dic. 22, 1952).
[15] *Ob. cit.,* p. 213. Véase la primera estación de este análisis: *Cuadernos Americanos,* año X, vol. 6, p. 163.

festaciones extraordinarias e insuperadas en la Civilización Occidental, pero fisonomizan también a las otras civilizaciones vivientes hoy; "y nuestros documentos muestran que los mismos poderes fueron poseídos y ejercidos por los representantes más tempranos de la especie... De ahí podemos inferir que, después que surgieron las primeras pocas civilizaciones, no se tardó mucho (en la escala temporal de las sociedades de esta especie) en que toda la humanidad fuera afectada por su existencia —consciente o inconscientemente, en medida grande o pequeña—".[16] Y de ahí infiere Toynbee asimismo que aquellos "movimientos vibratorios" no puedan darse ya autonómicamente, sino "por derivación"; pues el modo de surgimiento de civilizaciones *sin parentesco* "se volvió obsoleto y se tornó en regla, en cambio, el modo de la clase *con parentesco*".[17]

Si recordamos que ya hemos revistado en las dos estaciones antecedentes cómo se produce el desprendimiento o disyunción de las sociedades precursoras o *paternas* para dar lugar a la formación de las que son sus sucesoras —*filiales, infrafiliales* y *supra-filiales*—[18] sólo habremos de reiterar, siguiendo a Toynbee, que ellos se originan en una civilización existente al perder ésta "su poder creador". Y "cuando ello empieza a acontecer, las gentes por debajo de su superficie y allende sus fronteras —a las que está constantemente irradiando con su influencia y atrayendo hacia su órbita—, comienzan a resistir la asimilación, con el resultado de que la sociedad que, en su edad de crecimiento era una unidad social con un borde exterior constantemente en expansión y siempre indefinido, queda dividida, a pesar de sí misma, por las tajantes líneas de separación entre una *minoría dominante* y un *proletariado interno* y otro *externo*".[19] Entonces, aquella minoría, "que ha perdido el poder de influir y atraer", trata de "imponerse por la fuerza". El *proletariado interno* se mantiene "extrañado" dentro de la sociedad ya en desintegración, hasta que de ese alejamiento y resis-

---

16 *Ob. cit.*, p. 213. Sobre "la irradiación y atracción" de las civilizaciones originarias del Nuevo Mundo existen fundadas conjeturas interesantes que explicarían supuestas influencias recíprocas de las más viejas culturas: Por ejemplo las señaladas por el investigador alemán Uhle.—H. de la T.

17 *Ob. cit.*, p. 213.

18 *Ob. cit.*, pp. 156, 157 y 158. Véase la segunda estación de este análisis: *Cuadernos Americanos*, año XII, vol. 2, p. 115.

19 *Ob. cit.*, p. 214. Subrayados nuestros.

tencia se produce la ruptura, "Y en el acto de secesión, cumplido así, es concebida la nueva sociedad".

Por este proceso emergen pues las civilizaciones "con parentesco". Debido a la acción de un *proletariado interno* como causa generalmente principal, o por la acción periférica de un *proletariado externo* o *völkerwanderung*, como motivación subsidiaria —o por la intervención incidente de ambos, según los casos—, pero siempre por una causa primaria que Toynbee llama *pérdida del poder creador;* del influjo de su "radiación y atracción social", de su capacidad de producir "movimientos vibratorios" de ensanchamiento, los cuales pasan a ser atributos de los nuevos grupos sociales que dentro de las civilizaciones, ya declinantes, gestan una nueva. El autor no explica aún en qué consiste, o, más precisamente, cuál es la etiología de ese "poder creador": Su más definido carácter es religioso. Y las religiones —o sea las *iglesias*— son las "señales", o *gnorismata* "como testimonios de paternidad y filiación", pues —y aquí repetimos un concepto atrás citado— el valor testimonial de las *Iglesias Universales* "es absoluto", habida cuenta que las iglesias pertenecen por su naturaleza al futuro al par que al pasado", siendo "el de los *Estados Universales* y de las *völkerwanderung* sólo condicional".[20]

Empero queda en pie una interrogante todavía no absuelta por Toynbee: ¿Por qué surge y por qué se pierde aquel "poder creador", que irradia y atrae, que engrandece y expande a una civilización? Ya hemos visto cómo él se *trasmite* o lega, casi sin variantes, a través de una religión enterizamente transferida —caso de las sociedades Babilónicas, Yucateca y Mexicana— estableciendo entre algunas civilizaciones un *parentesco* "suprafilial" de grados apenas distinguibles.[21] O se *transforma* en un poder independiente, cuando una *minoría dominante* decae y como que se descarga de su energía bivalente centrípeta y centrífuga; la cual pasa a ser acumulada por un *proletariado interno,* y es generalmente aprovechada por otro *externo,* que se nutren de ella hasta que disgregándose del núcleo central conforma una nueva sociedad. Y ya hemos visto, igualmente que esa secesión puede producirse "por trasplante", o por "desplazamiento geográfico" —como en el caso de la Sociedad Cristiana Ortodoxa, que se escinde hasta formar una dispar sobre

[20] *Ob. cit.*, p. 86.
[21] *Ob. cit.*, p. 158. Véase segunda estación, *cit.* p. 115.

el anchuroso perímetro euro-asiático ruso, y en el de la Sociedad del Lejano Oriente trasladada o transferida a Corea y al Japón,[22]

Sería prematuro adelantar aquí algún formalizado reparo, o insinuar cualquier sugerencia acerca de los determinadores espacio-temporales de aquel "poder creador" que genera e impulsa el surgimiento y desarrollo de las civilizaciones —el cual al perderse, es causa de su decadencia— sin conocer antes cabalmente la concepción de Toynbee sobre "la génesis de las civilizaciones" referida a "las tendencias dominantes de *tiempo* y de *lugar*".[23] Importa, sí, subrayar, antes de proseguir, que el autor no considera, a lo menos como decisivos, los factores económicos; que acepta la posibilidad de que la Sociedad Occidental hoy mundialmente hegemónica, pueda entrar en colapso, desintegrarse y caducar —aunque las que fueran sus sucesoras deberían ser necesariamente emparentadas con ella—[24] y que, aquel colapso y desintegración y caducidad deberán tener por causa el languidecimiento del "poder creador", subsecuentemente de los de irradiación y atracción que en su plenitud tipifican el auge de todas las civilizaciones. Sobre estas ideas nos proponemos volver más adelante, una vez adentrados en las íntegras teorías del autor concernientes a los orígenes de las sociedades *sin parentesco;* pues, hasta donde este análisis ha avanzado sólo conocemos el esquema de sus tesis sobre la emergencia de las *con parentesco.*

"Las civilizaciones no son condiciones estáticas de las sociedades, sino movimientos dinámicos de tipo evolutivo: No solamente no pueden permanecer quietas, sino que no pueden dar marcha atrás sin violar su propia ley de movimiento. . .".[25] He aquí otro de los principios basales de la teoría de Toynbee ya desde atrás remarcado. Esa dinamicidad de las sociedades es la que éstas pierden cuando decaen y la que rebrota y se acelera en las urgentes "filiales" de aquellas, en los casos de las civilizaciones "con parentesco". Pero ¿cuál es el fenómeno germinal que determina el nacimiento de las sociedades "sin parentesco anterior", vale decir a las primeras que aparecen en el

[22] *Ibídem.*

[23] *Ob. cit.* Introducción, p. 22. Véase primera estación de este análisis, cit. p. 129.

[24] *Ob. cit.*, p. 211.

[25] *Ob. cit.*, p. 203. Véase en la tercera estación, *infra,* el símil de los automóviles de la calle de "mano única". Ver asimismo primera estación cit. p. 104.

mundo sin rastros de antecedencia? La respuesta, *ex-hypothesy* es que aquéllas "no surgieron en virtud de secesiones de sociedades más antiguas de la misma especie" —de la *especie civilización*— sino "en virtud de mutaciones de sociedades antes pertenecientes a la especie hermana".[26] Y esa especie es la de las *sociedades primitivas.*

Toynbee retorna hacia la coyuntura del argumento cronológico para recordar cómo "sabemos, en efecto, que la especie primitiva de sociedades ha existido durante centenares de miles de años antes de que las primeras civilizaciones llegaran a existir".[27] Y fundamenta su alegación en la paladina disparidad de las dos especies —la de las sociedades primitivas y la de las civilizadas— arguyendo que "la medida de la mutación de una sociedad primitiva en una civilizada será dada por la diferencia entre las dos especies de sociedades que ahora existen lado a lado".[28] La tipología de una y otra especie presenta, por lo menos aparencialmente, una distinción resaltante imputable a su dinamismo: Las sociedades primitivas, equiparadas con las civilizaciones, son *estáticas.* Sin embargo, esta dicotomía de actividad y estatismo no puede ser absoluta; es solamente el resultado de un examen empírico —se replica el mismo Toynbee—: "Las sociedades primitivas tienen sus propias instituciones características —el *eniauntos daimon,* la religión del ciclo agrícola anual y su ciclo de totemismo, la exogamia; tabús, iniciaciones de clases y edad; segregación de los sexos, en ciertas etapas de la vida en establecimientos comunales separados— y algunas de esas instituciones son ciertamente tan complejas, y tal vez tan sutiles, como las que son características de las civilizaciones".[29] Luego —y así lo hemos adelantado ya en la recen-

---

[26] *Ob. cit.,* p. 214. Subrayados nuestros.

[27] *Ibídem.*

[28] *Ibídem.*

[29] *Ob. cit.,* p. 215. Toynbee llama la atención en esta página —nota 3 *infra*— hacia la notable obra del Prof. de la Universidad de Londres (London School of Economics) BORIS MALINOWSKI, *The Argonatus of the Western Pacific* (London, 1922), "que explica la complejidad y sutileza que a veces despliegan las instituciones primitivas". Muy importantes son también los estudios del profesor R. R. Marett, de Oxford, sobre instituciones familiares y especialmente su exhaustiva investigación sobre "Primitive Marriage". En la Enciclopedia Británica, edic. 1932, el profesor neozelandés Firth analiza la organización institucional de las comunidades primitivas. Firth, es un especialista en el estudio de las *maories* de su propio país. Podría ofrecer aquí otras

sión correspondiente a la tercera estación de este análisis, al referirnos al "tiempo histórico"—,[30] estas relativas diferenciaciones entre la condición estática y la actividad dinámica de las sociedades primitivas y de las civilizaciones respectivamente, "son consecuencia accidental del carácter fragmentario de nuestro conocimiento". Por ende, "un accidente de tiempo y de lugar".[31] O, como veremos en seguida, ellas pudieran explicarse traslaticiamente por dos distintas direcciones de sus dinamismos, habida cuenta de que entre unas y otras especies de sociedades, si bien no existe un contraste absoluto de estatismo y movilidad, si es perceptible, un distinto grado de cinética: En efecto, Toynbee no encuentra al averiguar "la medida de la mutación de una sociedad primitiva en civilización, dada por la diferencia entre las dos sociedades, que ella estribe en la presencia o ausencia de instituciones". pues unas y otras sociedades las tienen como queda remarcado.[32] Y tampoco, en "la división de trabajo. . . necesaria para la existencia de todas las instituciones y, por tanto, un rasgo genérico en la vida de las sociedades" que suelen investir a ciertos seres humanos con determinadas funciones sociales, pues "en las sociedades primitivas estas encarnaciones son a veces completas. . .".[33] Al observar, sin embargo, que la "imitación social o mimesis. . . también es un rasgo genérico de la vida social", encuentra que "en las comunidades primitivas —tal como las conocemos—, "la mimesis se dirige hacia la generación más vieja de los vivos y hacia los antepasados muertos"; al revés de la mimesis en las sociedades en proceso de civilización, en las cuales aquélla "está dirigida hacia personalidades creadoras que arrastran a otras tras sí porque son precursoras en el camino hacia la meta común de los esfuerzos humanos . .". De suerte que Toynbee deduce de tan penetrante verificación, este claro enunciado: "Cuando la mimesis está dirigida hacia adelante en dirección al futuro, se

---

referencias bibliográficas precisas sobre la literatura concerniente a esta rama de la antropología social pero he perdido mi biblioteca. Me limito a aportar estos datos de memoria pues fuí alumno de Malinowski y de Marett y, dada la importancia de sus estudios para Indoamérica, formé parte de los seminarios por ellos establecidos en 1925, 26 y 27.—H. de la T.

[30] *Ob. cit.* Véase tercera estación de este análisis, *infra.*

[31] *Ob. cit.,* pp. 219 y 221.

[32] *Cf.* nota 29.

[33] *Ob. cit.,* p. 216.

quiebra *la corteza del uso* y la sociedad está en moción dinámica por un camino de cambio y crecimiento"; aunque llama la atención, de nuevo, al hecho de que esta diversidad por no ser constante no puede ser fundamental.[34]

Hasta aquí todas las conjeturas de Toynbee conforman un trazo relativista sobre el origen de las civilizaciones *sin parentesco:* Ellas aparecen como desgajadas de las sociedades primitivas o, más exactamente, como resultado de un tránsito desde el menor dinamismo prístino de éstas —que comparado con el veloz y creador *elan vital* de las civilizaciones puede calificarse como estático— hacia otro, no solamente acelerado, sino movido trayectorialmente hacia adelante. Pero estos diversos grados y rumbos de moción, no serían explicables sin poner mientes en un escolio de Toynbee de veras elucidador: él nos hace recordar que "las sociedades primitivas deben ser anteriores a la humanidad, puesto que el hombre no pudo haber devenido humano salvo en un contorno social".[35] Vale decir que en la aurora de la historia —no de la escrita— también se produjo un trastrocamiento mayor que cualquiera de los que la humanidad haya experimentado hasta ahora "bajo la égida de las civilizaciones": el de "la mutación del sub-hombre en hombre cumplida en circunstancias de las que no poseemos registro alguno", y que no poseeremos, "a no ser que obtengamos más conocimiento que el que hemos logrado hasta el presente acerca del *eslabón* perdido entre el hombre y su antepasado anterior, común al hombre y a los monos antropoides".[36] Así, Toynbee cree poder "afirmar confiadamente que había una sima primordial más grande entre el sub-hombre y el hombre primitivo que la que separa a éste del hombre en proceso de civilización". Y cita la opinión de Bagehot sobre una modalidad "pre-primitiva" bajo la cual nuestros antepasados fueron salvajes carentes aun de los hábitos fijados de los salvajes".[37]

---

[34] *Ob. cit.*, p. 218, nota 2, *infra.* Sobre la mimesis, cita de DAVID HUME en su famoso ensayo *Of National Character:* "La mente humana es muy imitativa; y no es posible a un grupo dado de hombres tener comercio con frecuencia sin adquirir cierta semejanza de modelos y comunicarse recíprocamente vicios y virtudes", etc. Sobre el término "corteza del uso" —misma página 218, nota 3 *infra*— es tomado de la obra de W. BAGEHOT: *Physics and Politics* (London, 1894), pp. 27-35.

[35] *Ob. cit.*, p. 219.

[36] *Ob. cit.*, p. 219 y nota 3 *infra.* q. v. p. 223.

[37] *Ob. cit.*, p. 219, nota 3 *infra:* BAGEHOT —*ob. cit.*, nota 34—,

Si la condición *estática* de las sociedades primitivas no es absoluta; si ellas acusan un dinamismo peculiar que pudo ser —como en el caso procedentemente anotado por Toynbee—, todavía mayor que el de las mutaciones del hombre civilizado, y si, ello no obstante, "el número de las sociedades primitivas conocidas es considerablemente mayor" que el de las civilizaciones originarias —aquéllas, hasta 1915 fueron enumeradas en un registro de cerca de 650—[38] ¿cómo puede explicarse el tránsito de sólo seis, o quizás ocho, según hemos visto, desde su estado primario y tribal al de sociedades civilizadas? Toynbee recurre al simbolismo sugerido por la leyenda cristiana de "los siete jóvenes durmientes de Efeso": Las sociedades primitivas pueden ser representadas por gentes que yacen aletargadas sobre una angulosa saliente de la ladera de una altísima montaña, "con un precipicio por debajo y otro por encima": Las civilizaciones pueden ser comparadas a unos cuantos compañeros de esos durmientes quienes de súbito despiertan, se incorporan y comienzan a ascender dificultosamente por la escarpa. El observador histórico de nuestros días ha llegado a presenciar esta escena "en el momento en que toca a los diferentes miembros del grupo hallarse en esas posturas y ademanes": unos, librados de su sopor, emprendiendo la temeraria empresa del escalamiento; los más, dormidos e inmóviles. Pero el campo visual del observador se halla limitado por el tamaño de la avanzada saliente de la montaña sobre la cual aquéllos están al pie del precipicio superior, y no le permite siquiera columbrar ni las próximas salientes de la accidentada cuesta, y menos su encumbrada cima. Ni hacia abajo, los senos abisales de ella de donde quienes la escalan o quienes a descansar proceden. Sólo percibe el movimiento de unos y el reposo de otros en el escenario que forma la enorme repisa de la rocosa saliente. De suerte que reducido así su horizonte sería aventurado "aclamar a los que trepan como atletas desechando a las figuras yacientes como paralíticos";[39] pues, si el supuesto observador pudiera mirar hacia los planos inferiores, hallaría, "con toda certeza, cómo

"postula una especie de estado *pre-primitivo*" una especie de infra-salvajismo a lo Morgan.—H. de la T.

[38] *Ob. cit.*, p. 174. Toynbee se acije a la lista contenida en la introducción a *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: A Essay in Correlation*, por HOBHOUSE, G. C. y GINSBERG, M, (London, 1915, reimpreso en 1930).

[39] *Ob. cit.*, p. 219.

los alpinistas —o andinistas— que han alcanzado la saliente visible para descansar allí de sus esfuerzos. . . son una minoría más disminuída comparada con las bajas innumerables y no recordadas que el escalamiento de esa pendiente costó" a aquéllos que la emprendieron desde el hondo comienzo desconocido. Y de este modo Toynbee ilustra su postulado de que "el contraste entre la condición estática de las sociedades primitivas, tal como las conocemos, y la moción dinámica de las sociedades en proceso de civilización, no constituye una diferencia permanente, fundamental —absoluta— sino una contingencia —relativa— de *tiempo* y de *lugar* de observación.[40] Vale decir, que todas las sociedades primitivas supérstites estantes hoy en descanso, se han movido en un espacio y momento dados de un incógnito punto de partida; todas han avanzado hacia el remoto ápice de los esfuerzos humanos —inaccesible aun para las adelantadas civilizaciones—. y algunas sólo han logrado trasponer la marca de esa orilla tras su anterior y extenuante empuje primigenio. Mas, "su quietud no es la de la muerte sino la del sueño, y aun pudiendo estar destinadas a no despertar jamás están vivas todavía". No así las civilizaciones que declinan y cejan: ellas han perdido con su pujanza la vida, en un intento vano por superar el estado en que han recaído. "Su quietud es la de las cosas muertas, en descomposición", ya desintegrándose con la rapidez de un cadáver podrecido, ya con la lentitud del derribado "tronco del árbol" que va deshaciéndose, o de la roca que se disuelve a la intemperie.[41]

Toynbee despliega más todavía el cuadro figurativo de la enorme montaña por cuyos fragosos declives van, repecho arriba, penosamente, las sociedades, quedando unas letárgicas y exhaustas, o pereciendo otras después de eventuales y fallidos empeños, sobre la saliente de la empinada escarpa. Supone que las sociedades primitivas aún vivientes, para llegar a donde se hallan, fatigadas, somnolientas, debieron haber subido antes por otros escalones más profundos que el observador de esta época no alcanza a divisar y cuyo número es incontable hacia abajo como lo es el de las salientes y despeñaderos hacia lo alto. "Las cumbres que se elevan por encima de nosotros sobrepasan totalmente nuestro poder de estimación, pero tenemos algún

---

40 *Ob. cit.*, p. 221.

41 *Ob. cit.*, p. 222. Sobre la alusión al "tronco del árbol", véase la nota 4 de este análisis.

barrunto de las vertiginosas profundidades inferiores: Sabemos que es preciso descender por debajo de la saliente desde la cual el sub-hombre ascendió a hombre, para hallar el nivel del antepasado común a la humanidad y a los antropoides. ¿Y cuántos centenares y millares de salientes inferiores deberíamos dejar atrás en nuestro descenso si quisiéramos rastrear el surgimiento de los mamíferos a partir de los vertebrados inferiores y el de los vertebrados a partir de las formas rudimentarias en que la vida misma primero emergió del abismo?".[42]

"Sin aventurarnos en tan oscuro descenso —añade Toynbee complementando su metáfora— y ni siquiera permitirnos especular sobre si la serie alternativa de saliente y precipicio, precipicio y saliente es finita o infinita, *podemos observar que la alternación entre superficies horizontales y perpendiculares sobre la ladera de la montaña se repite en una especie de orden*, y que la correspondiente alternación entre la condición estática y la actividad dinámica en las energías de las criaturas vivientes que están tratando de escalar la montaña, se repite similarmente *en una suerte de ritmo*".[43] Y este módulo pendular u ondulante en la evolución es el que con diferentes designaciones "ha sido ya señalado por no pocos observadores pertenecientes a distintas edades de diversas sociedades, quienes concuerdan unánimemente en considerarlo como rasgo fundamental en la naturaleza del universo": Es la tendencia "de lo más o menos homogéneo a lo heterogéneo y de la multiplicación heterogénea, nuevamente, a una armonía mayor", según la teoría del "holismo" de Smuts;[44] es el paso "de lo complejo a lo expresado, de lo difuso a lo intenso y otra vez a lo disperso" del evolucionismo de Heard;[45] es "el tránsito de la materia, a partir de una homogeneidad indefinida, incoherente, a una heterogeneidad definida, coherente, mediante una serie

[42] *Ob. cit.*, p. 223.

[43] *Ob. cit.*, p. 223. Subrayados nuestros.

[44] *Ob. cit.*, pp. 223-224. Ref. al libro de J. C. Smuts, *The League of Nations: a Practical Suggestion* (London, 1918), p. 71 y del mismo autor sudafricano: *Holism and Evolution*, ya frecuentemente citado por Toynbee (London, 1927), p. 214. "Holismo" del griego *hólos* —todo— "es el nombre con que Smuts ha bautizado su sistema filosófico en que se asigna papel decisivo en la naturaleza a *todos*, tales como los organismos, por contraste con lo que es meramente partes constituyentes de esos "todos". Nota del Traductor, p. 224, 1 *infra*.

[45] *Ob. cit.*, p. 224, nota 2 *infra:* Herald Heard: *The Ascent of Humanity* (London, 1929), p. 260.

continua de integraciones y diferenciaciones", que Bosanquet recoge de Spencer y de ambos Murphy;[46] es "la ley de desenvolvimiento de la humanidad que muestra dos estados distintos y alternativos de la sociedad: el *estado orgánico* y el *estado crítico...*" según Saint-Simon;[47] y es el "doble ritmo" de la pluralidad hacia la unidad que junta todas las cosas en el amor y las dispersa en el odio —"dos fuerzas que son complementarias entre sí y a la vez antitéticas— de la alegoría cosmológica del geómetra y filósofo griego Empédocles de Agrigento.[48]

Estas "dos fuerzas alternantes en el ritmo del universo, a las cuales Empédocles llama amor y odio, han sido también distinguidas —en forma por entero independiente de los procesos del pensamiento helénico— por observadores del mundo Sínico quienes las han llamado *Yin* y *Yang*".[49] Toynbee adopta esta antigua concepción —originariamente aplicada a la física y después elevada al sistema metafísico— prefiriéndola a otras, pues "de los varios símbolos en que diferentes observadores de diversas sociedades han expresado la alternación entre una condición estática y una actividad dinámica en el ritmo del universo, *Yin* y *Yang* son los más adecuados. Ellos expresan la medida del ritmo directamente y no mediante alguna metáfora derivada de la psicología, la mecánica o las matemáticas". Y de ahí —subsigue— que los usará, por tanto, en el presente Estudio "desde aquí en adelante".[50]

Yin, en la simbología china primeriza representaba al agua, la blandura, la sombra, la quietud, la esencia negativa; *Yang* el fuego, la dureza, el movimiento, la iluminación, la esencia positiva. *Yin* es contracción y *Yang* expansión; pero entre ellos existe una continuidad, ínsita, constante: "No es frecuente encontrarlos separadamente en estado puro"; los une una relación vital de latido, entrambos están traslapados. Que "no son sustancias materiales, sino los contrarrelatos abstractos

---

46 *Ob. cit.*, p. 226, nota 1 *infra:* J. MURPHY: *Primitive Man: His Essential Quest* (London, 1927), pp. 24-25 y 28-29, citando la obra *First Principles* de SPENCER (4ª ed.), p. 307.

47 *Ob. cit.*, p. 227, nota 2 *infra:* BAZARD: "Exposition de la Doctrine Saint-Simonienne", en *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, col. 41 (Paris, 1877), pp. 86-7, 171-2, 177, 205.

48 *Ob. cit.*, p. 228, nota 1 *infra*, cita de H. DIELS: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I: Empedokles.

49 *Ob. cit.*, p. 229.

50 *Ob. cit.*, p. 231.

del movimiento del principio fundamental del universo, Li, el cual se asienta sobre el *Yin* y el *Yang* tal como un jinete sobre su caballo".[51]

Enhestando estos simbolismos, Toynbee declara fijada su primera postulación teórica sobre la naturaleza de la génesis de las civilizaciones. Para él, "son latidos peculiares de una pulsación rítmica general que corre a través de todo el universo".[52]

Entra ahora por los más intrincados caminos de otra indagación: ¿Por qué acontecieron las génesis de las civilizaciones solamente hace menos de 6,000 años, "cuando el hombre después de su ascenso desde el sub-hombre había estado yaciendo aletargado en el nivel de la humanidad primitiva durante unos 300,000 años?".[53] Por qué tardó tanto en incorporarse y despertar, cual los jóvenes durmientes en la saliente de la montaña, y sólo durante estos últimos seis milenios "se esfuerza para elevarse sobre sí mismo y elevarse al nivel del superhombre?". La única respuesta posible, a juicio de Toynbee, se halla en un "factor negativo" que puede explicar la larga pausa: Es la *fuerza de la inercia*, la *"vis inertiae"*, que prolonga por centenares de miles de años ese primerizo estado *Yin* en que discurre lenta, amortiguada, la mera supervivencia del género, lograda por una pasiva identificación con su ambiente. Toyn-

---

[51] *Ob. cit.*, p. 229 y notas 1 a 6 *infra;* p. 230 y notas 1 a 4 *infra,* y pp. 306, 309, 315 y 317.

[52] *Ob. cit.*, p. 232.

[53] *Ob. cit.*, p. 232. Toynbee, como se ha visto en la estación anterior (nota 160) se remite a los cálculos de Sir James Jeans de 1929 sobre las edades de la tierra, de la vida y del hombre. Podemos acogernos a la observación de SALVADOR CANALS FRAU: *Prehistoria de América* (Buenos Aires, 1950) cuando dice que "podemos admitir con todo fundamento que a fines de esa era (terciaria), o a comienzos de la cuaternaria. . . el hombre comenzó su historia. La era cuaternaria es de ínfima duración si se la compara con la de las otras cuatro eras anteriores. Se calcula en aproximadamente un millón de años, frente a los tal vez 1,500 millones de las otras cuatro eras juntas. Es cierto que sobre este punto no hay uniformidad de pareceres, pues algunos especialistas le conceden sólo 500 mil años y aun no falta quien se contente con 250,000. Pero los autores más modernos, aquéllos que en sus cálculos han podido utilizar una serie de procedimientos nuevos, coinciden en señalar la cifra más alta, es decir el millón de años". Y cita las obras GHEYSELINK: *La Tierra inquieta* y la de ZEUNER: *Dating the Past.* (CANALS FRAU, *ob. cit.*, p. 10, nota 1 *supra,* pág. 531). H. de la T.

bee se apoya en la autorizada opinión de Murphy —el supracitado autor de la teoría de la serie continua de las integraciones y diferenciaciones en la evolución de la vida—[54] para decir, con él, que "mientras se mantenga la adaptación del organismo al medio se puede continuar existiendo sin cambio alguno por períodos geológicos enteros" y que, "parejamente, el hombre puede mantenerse dentro de ciertas integraciones de su vida a lo largo de edades inmensas siempre que la adaptación de sus necesidades y poderes al medio continúe siendo sustancialmente la misma. . .".

Esas "integraciones" —a tenor de la postulación de Murphy— son la "integración del instinto" que corresponde a la del sub-hombre, y "la integración del uso" que es ya característica del hombre de la tribu. En esta última descansa la humanidad primitiva "atrincherada" en la *vis inertiae*, dice Toynbee, durante unos 300,000 años.[55]

Empero, al aparecer las primeras civilizaciones en los últimos seis milenios son sólo "ciertos miembros de la raza humana, en determinadas sociedades, los que han superado su inercia para pasar del estado *Yin* a un nuevo arranque de actividad *Yang*". Toynbee se interroga, por qué ha sido una parte de la humanidad y no toda ella la que ha salido de aquel retardado estadio tribal, que desde aquí llamará "integración del uso" —o *Yin*—, para pasar al dinamismo *Yang*, al cual denominará también "diferenciación de la civilización" asimilando la terminología de Murphy a los símbolos de la vieja China. Ya en su búsqueda de una respuesta positiva a esta inquietante cuestión, el *Estudio de la Historia* encara sucesivamente dos problemas sociológicos de anchos horizontes polémicos: la *raza* y el *contorno*.[56]

"Raza es el término usado para denotar alguna cualidad innata distintiva en cualquier género u otra clase o grupo de

---

[54] Véase nota 46.

[55] TOYNBEE, *ob. cit.*, p. 233. Murphy dice: "La integración del uso —y ésta es una observación vital— recobra mucha de la naturaleza estática y la estabilidad del estadio instintivo y de la integración del instinto, y se resiste así notablemente a la diferenciación, en virtud de su adaptación a inmensas variaciones del contorno —en otras palabras, en virtud de su poder de supervivencia sin necesidad de nuevos comienzos". MURPHY: *Primitive Man: His Essential Quest*, pp. 26-27.

[56] *Ob. cit.*, pp. 233 a 235. Aquí, el traductor prefiere trasladar la palabra de valencia internacional *environment* (del viejo francés *environner*, y del moderno, *environ*) usando el vocablo *contorno*, que

criaturas vivientes". Toynbee, al definirla de tal guisa, subraya la salvedad de que "los elementos raciales que nos interesan aquí son cualidades psíquicas, tal vez ínsitas de ciertas sociedades de seres humanos que pueden resultar ser el factor positivo que impulsó a estas sociedades hacia la civilización".[57] Mas habida cuenta de que la psicología y especialmente la psicología social, es una disciplina "todavía en su infancia", no debe olvidarse que "todas las discusiones sobre raza" —en las cuales ésta es considerada desde el punto de vista adoptado por Toynbee— "parten del postulado de que hay una correlación permanente y precisa entre hipotéticas características raciales de orden psíquico en los seres humanos y en las características raciales de orden físico", cuyas marcas distintivas "saltan a la vista". Esta generalización, en el fondo falaz, ha determinado que "en el mundo occidental de nuestros días estén muy en boga las explicaciones raciales —o "racistas"— de los fenómenos sociales".[58] Y ellas se apoyan con dos premisas, aunque improbables, muy divulgadas: la inmutabilidad de ciertas diferencias raciales físicas como testimonio de la inmutabilidad de diferencias raciales psíquicas. Toynbee puntualiza que la creencia en las desigualdades raciales físicas "inmutables", no es peculiar de nuestra edad. Extrae de la Biblia las palabras del profeta Jeremías: "¿Puede el etiope mudar su piel, o el leopardo sus manchas?",[59] que "anticipan —dice—

le gusta más que "ambiente". Da una razón etimológica justa, si nos remitimos al término normando "environ". Y agrega otra de carácter nacionalista que lo ha adoptado el Sr. Ortega y Gasset. Aceptando la escogencia, usaremos "contorno", lamentando, una vez más, que el Sr. Perriaux haya desconocido el pontificado del Sr. Ortega al traducir "challenge" por "incitación" y no por reto.—H. de la T.

57 *Ob. cit.*, pp. 235-236.

58 *Ob. cit.*, p. 236. Vale advertir que Toynbee escribió el primer volumen de su obra cuando el racismo nacional-socialista hitleriano exaltaba desde el poder en Alemania su concepción del "Herrenvolk" y las teorías de "la raza predestinada" de Rosenberg.—H. de la T.

59 *Ob. cit.*, p. 237. Toynbee usa la versión inglesa del Antiguo Testamento llamada del "King James" o del rey Jacobo. El traductor la vierte literalmente. Pero los textos castellanos difieren: El católico de Amat reza: "Si el *negro* etiope puede mudar su piel o el leopardo sus manchas podréis también vosotros obrar bien después de avesados al mal" (Jer. XIII. 23); y el texto protestante de Casiodoro de Reina (1569) revisado por Cipriano de Valera (1602) dice: "¿Mudará el negro su pellejo y el leopardo sus manchas? Así también podréis vosotros hacer bien estando habituados a hacer mal". Como se ve, la alusión de Toynbee asume mayor fuerza en la versión por él escogida, que corresponde mejor con la de Reina y Valera.—H. de la T.

en imagen poética la adaptación hecha por el racista occidental moderno de la proposición del biólogo occidental moderno según la cual los caracteres adquiridos no son trasmisibles; doctrina ésta que no por hallarse formulada en prosa está sentada con más seguridad".[60]

Empero, el racismo —afirma Toynbee— es un sentimiento, un prejuicio, surgido al contacto de la Civilización Occidental —cuyos hombres "pertenecen por su físico a ciertas variedades de la raza blanca que nuestros etnólogos han llamado *caucásicas*"— con la superficie entera del planeta habitada por miembros de otras razas. Al rozar con ellos, "se dan tres elementos de la situación que, juntos, llegan a explicar bastante bien la fuerza y la virulencia del sentimiento racista occidental en nuestro tiempo: Primero, la gente blanca ha establecido su supremacía sobre la de otras razas con las que ha llegado a dividir sus nuevos hogares. Luego, estos amos blancos han abusado de su poder, casi en todas partes, en alguna forma y en algún grado. En tercer lugar, los obsesiona un perpetuo terror de que algún día "las posiciones se inviertan"; de que a causa del mayor número, o por su mejor adaptación al contorno local, o por su mejor aptitud de supervivencia y de trabajo físico o intelectual dentro de sus condiciones ambientales terrígenas, pueda llegar el momento de "poner fin a la supremacía del hombre blanco y, quizá, hasta de establecer una supremacía propia sobre éste"; porque "muchos postreros serán primeros y primeros postreros" con el texto evangélico.[61]

Toynbee —quien a tenor de su expresa declaración "fué educado como protestante y no se ha convertido al catolicismo"—[62] descubre en el prejuicio racista europeo que éste ha surgido, además, "del trasfondo religioso de los occidentales de creencia protestante"; el cual se ha expandido con la aventura colonial inglesa a la América del Norte, desde el Círculo Artico hasta el Río Grande, y después, a otras regiones continentales e insulares de América, Africa, Asia y Oceanía.[63] Reconoce que la propagación de tal prejuicio "ha sido una desgracia para la humanidad, porque el temple y la actitud y conducta protestan-

---

60 *Ob. cit.* p. 237.

61 *Ob. cit.*, pp. 237-238. También traducción exacta de la versión protestante de Marcos X, 31 variada en la redacción de la católica de Amat.

62 *Ob. cit.*, p. 238, nota 3 *infra.*

63 *Ob. cit.*, pp. 238-239.

tes en lo que respecta a la raza —como en muchas otras cuestiones vitales—, se inspiran en el Antiguo Testamento; y en materia de raza, las indicaciones de ese oráculo siriaco de viejo estilo son muy claras y muy salvajes".[64] Se lamenta de que Lutero y los traductores ingleses de la Biblia no hubiesen imitado a Olfilas, el apóstol de los godos, quien en su versión de ella —la primera en un idioma teutónico—, suprimió los Libros de Samuel y de los Reyes "por razón de que la guerra y el derramamiento de sangre ya ocupaban demasiado la mente de los godos"; que bien habrían hecho —apostilla— omitiendo los Libros de Josué y de los Jueces.[65] Porque el hecho es que "el cristiano de la Biblia", de origen y raza europeos —especialmente el protestante que buscó su inspiración canónica más que en el Nuevo Testamento en los libros pre-proféticos del Antiguo, y en parte en el genio siriaco de época posterior, de San Agustín de Hipona— "se ha identificado con Israel —"pueblo elegido" o "de Dios", "Israel británico" o "herederos del reino"— obedeciendo el mandato de Yahué, y llevando a cabo la obra del Señor al tomar posesión de la tierra de Promisión".[66]

Hace un distingo Toynbee, en esta parte de su obra, en lo atañedero al trato que los conquistadores protestantes y los católicos dieron a las razas no blancas en sus empresas de sojuzgación: "Los colonos protestantes de habla inglesa —anota— exterminaron al indio norteamericano, lo mismo que al bisonte, de costa a costa del continente, mientras que los españoles católicos sólo exterminaron al indio de las islas del Caribe, y se contentaron, en el continente, con ocupar el sitio de los aztecas e incas —haciendo gracia de la vida a los conquistados para regirlos como pueblos vasallos, convirtiendo a los miembros de éstos a su propia religión y cruzándose con sus conversos".[67]

---

[64] *Ob. cit.*, p. 239.

[65] *Ob. cit.*, p. 239, nota 2 *infra.* Claro está que aquí surge el reparo polémico sobre la unidad de la Biblia. Rops dirá: "La Bible, por tout croyant, qu'il soit israélite ou chretien, est un livre *inspiré.* Elle est *la parole écrite de Dieu*". DANIEL ROPS: *La Bible: Livre d'Histoire.* Traduc. Tamisier. (Paris, 1950), p. 13.—H. de la T.

[66] *Ob. cit.*, p. 239, nota 1 *infra* ("Herederos del reino". Stg. II.5. Gen. XV, 1 a 21, Cap. XVII, Ex. VI, 2 a 9) y pp. 243-244.

[67] *Ob. cit.*, pp. 239-240. Podrían oponerse a esta afirmación de Toynbee algunas razones capaces de atenuar el énfasis de su afirmación. La historia de la conquista española en América es menos idílica. El tipo de crueldad que sufrieron los aborígenes indoamericanos fué diferente en México, Centro y Sudamérica que en el norte, pero no menos

Y en lo que incumbe al tráfico de esclavos negros desde Africa al Nuevo Mundo, los protestantes ingleses lo iniciaron y "obtuvieron el monopolio de este tráfico como una de las propinas de la Paz de Utrecht —1713 d. de C.—"; en tanto que "los colonos católicos españoles y portugueses compraron la mercancía humana que los traficantes protestantes de esclavos les ofrecían; pero ni en el Imperio Español, ni en el Imperio Portugués, ni en los *Estados-sucesores* —las repúblicas indoamericanas— que ocuparon eventualmente su lugar como Estados independientes, como miembros de la Sociedad Occidental, fueron los campos en los que la institución de la esclavitud, en las plantaciones, así introducida en el Nuevo Mundo, arraigó más profundamente y creció hasta adquirir las más formidables proporciones: Que el

---

rigoroso. En la presentación de su contraste, Toynbee ha olvidado un poco las condiciones y características de las dos zonas del Nuevo Mundo sobre las cuales los europeos se expanden. Cabe recordar la penetrante observación de Hegel: "... América del Sur fué conquistada mientras que la América del Norte ha sido colonizada: Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de los cargos políticos como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América. Los criollos descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias y aplastando bajo su orgullo a los indígenas...". G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid, 1928), vol. 1, p. 181. La cruzada del padre Las Casas y las protestas de algunos prohombres de España, demuestran precisamente que la crueldad usada por los conquistadores fué terrible. Y ni el tan invocado testamento de Isabel la Católica, ni la Bula de Paulo III, ni la ley de Carlos V (Recop. de *Leyes de Indias,* título II, ley j, "Que los indios sean libres y no sujetos a servidumbre", cit. SILVIO ZAVALA: *Filosofía de la conquista,* México, 1947) amenguaron el rigor de la explotación usado con los indígenas. Y si el exterminio del indio no fué como en el Caribe, total, en Indoamérica, se debió a que era el indio quien trabajaba campos y minas, pues el negro pudo reemplazarlo en las tierras bajas y cálidas pero no en las altas y frías. Sin embargo, la despoblación fué muy grande en ciertas zonas continentales. CIEZA DE LEÓN, quien refiriéndose al Imperio Incaico dice que "verdaderamente pocas naciones hubo en el mundo, a mi ver, que tuvieron mejor gobierno que los Incas", agrega líneas adelante: "lloro las extorsiones y malos tratamientos y violentas muertes que los españoles han hecho en estos indios, obradas por su crueldad, sin mirar su nobleza y la virtud tan grande de su nación, pues todos los más destos valles están ya casi desiertos, habiendo sido en lo pasado tan poblados como muchos saben" *(Crónica del Perú,* 1550, Cap. LXI).—H. de la T.

escenario donde la tragedia de la esclavitud negra se representó en magna escala, fué un país protestante de habla inglesa, los Estados Unidos".[68]

Y en el continente de la India oriental que devino británica —donde los ingleses no podían suplantar a los *"indígenas"* conquistados como lo habían hecho en Norteamérica, "sino que podían solamente imponerles su dominio como los españoles habían impuesto el suyo sobre los "indígenas" de México y Perú, las consecuencias no fueron las mismas que en las Indias españolas y portuguesas: Sólo un número insignificante de indígenas fué convertido a la religión de la raza dominadora, o asimilado físicamente a ella por el cruce". Y los ingleses se amoldaron al sistema autóctono de castas hindú, cual si él hubiera sido inventado para su propia conveniencia, distinguiéndose, sobre todos los demás colonizadores europeos de países de ultramar "por la rigidez con que se han mantenido a distancia de sus vasallos".[69]

El *Homo leucodermaticus*, el hombre blanco o nórdico, o ario —"La Bestia Rubia", según el apodo "cariñoso" asignado por Nietzsche, que Toynbee cita—, fué encumbrado en su pedestal de predominancia por el conde francés De Gobineau. Este, "partiendo de las polémicas pedantes de los políticos franceses revolucionarios y contrarrevolucionarios, y recogiendo al pasar la hipótesis *indoeuropea*, elaboró una teoría racial de la historia que expuso en un libro brillante bajo el provocativo título de *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*", editado por vez primera en París hace precisamente un siglo.[70] Las ideas de De Gobineau pasaron a la Alemania imperialista décimonónica,

---

[68] *Ob. cit.*, p. 240. No fué muy suave el trato que soportaron los negros esclavos. Ricardo Palma recuerda que sólo en 1716, bajo el virrey del Perú Príncipe de Santo Buono, "se recibió una real cédula prohibiendo *carimbar* a los negros esclavos. Llamábase *carimba* cierta marca que con hierro hecho ascua ponían los amos en la piel de esos infelices". *Tradiciones peruanas completas* (Madrid, 1952), pp. 516 y 885 —tradiciones: "Muerta en Vida" y "El Rey del Monte". El mismo Palma en la primera de las tradiciones citadas dice que el virrey Príncipe de Santo Buono "solicitó la abolición de la *mita*" —trabajo forzado de los indígenas— "pues muchos encomenderos habían llevado el abuso hasta el punto de levantar horca y amenazar con ella a los indios *mitayos;* pero el monarca dió carpetazo a la bien intencionada solicitud del Príncipe de Santo Buono".—H. de la T.

[69] *Ob. cit.*, p. 241.

[70] *Ob. cit.*, p. 246 y nota 1 *infra.* La obra de De Gobineau (París 1853-5, 4 vols.), vol. I, p. 239.

donde los filólogos inventaron los términos *"indo-europeo"* e *"indo-germano"* y donde hizo fortuna el germanófilo inglés Houston Stewart Chamberlain. Este, "no contento con haber hallado una progenie nórdica a Carlomagno y a Menelao *el de los rubios cabellos,* también se la halló a Dante y a Jesucristo".[71] De Europa, las ideas racistas de De Gobineau y de Chamberlain pasaron a Norteamérica conflagrada por la Guerra de Secesión. A sus Estados sureños, vencidos en aquella lucha —donde "la veta nórdica de la raza física de la población blanca es bastante fuerte"—, el evangelio racista les llevó "gratas nuevas de una superioridad sin esfuerzo, no solamente sobre el negro despreciable de su medio, sino sobre el formidable yanqui del norte"; mezclado éste con la aleación "alpina" (judía) y "mediterránea" de una "inmigración enorme proveniente del norte y del este de Europa que había desdeñado el sur".[72] La publicación de la obra de De Gobineau en los Estados Unidos, en 1856, "echó leña a los dos bandos" que se habían formado desde atrás en ese país en el intenso debate "teológico-científico" sobre el origen de las especies y la igualdad o desigualdad de las razas.[73] Toynbee anota que "los esfuerzos de una nación convertida al por mayor al evangelio nórdico, por salvar su *americanismo ciento por ciento,* se han materializado en las leyes restrictivas de la inmigración de 1921 y 1924".[74]

Después de caracterizar Toynbee el moderno sentimiento racial occidental, "como inspirado por el espíritu absorbido del Antiguo Testamento por el protestantismo", prefiere "darle un golpe de gracia" con otros argumentos terminales:[75] Nos recuerda que durante la "Edad Media" europea —en los ocho siglos que se cumplen en el último cuarto del siglo XV de nuestra era— el principio de clasificación era completamente dife-

---

71 *Ob. cit.*, p. 247, nota 1 *infra:* H. S. CHAMBERLAIN: *The Foundations of the Nineteenth Century* (London, 1911).

72 *Ob. cit.*, p. 247.

73 Véase la obra de HERBERT W. SCHNEIDER: *A History of American Philosophy* (Columbia University Press), traduc. castellana: *Historia de la filosofía norteamericana* (México-Buenos Aires, 1949), cap. VI, parte 31, pp. 332 a 335.—H. de la T.

74 TOYNBEE, *ob. cit.*, p. 249. Considero interesante, por fresco y sumario, llamar la atención del lector interesado a un artículo-informe publicado por la revista *Time* de Nueva York (mayo 11, 1953) titulado "The U. S. Negro, 1953", pese a su carácter periodístico y a su acento quizá optimista.—H. de la T.

75 *Ob. cit.*, p. 252.

rente. Pues en vez de dividir a la humanidad, como ahora, "entre gente blanca y gente de color, nuestros antepasados —europeos— la dividían en cristianos y paganos". Cree que esta dicotomía era mejor, tanto intelectual como moralmente, "porque la religión de un ser humano es un factor mucho más importante y significativo que el color de su tez", y porque el abismo que separa a las religiones no es infranqueable, a diferencia del abismo que separa a las razas".[76] Alude también a la curiosa peculiaridad de los franceses quienes han sustituído la dicotomía medieval en cristianos y paganos, pero no por una racista, como lo han hecho los británicos, si no por otra cultural: "Cuando el francés moderno mira el mundo exterior divide a la familia humana en gente que posee la versión francesa de la cultura occidental y gente que carece de ella", y "un negro del Senegal que posea las cualidades de carácter e intelecto necesarias puede elevarse y se eleva a posiciones de poder y honor en la sociedad francesa".[77] Y cuanto a los árabes primitivos que se llamaban a sí mismos "gente morena", con una connotación de superioridad racial —y solían llamar peyorativamente a sus súbditos blancos, persas y turcos, "gente rubicunda", caso dado en el elemento gobernante del Califato Omeya— hoy sólo dividen a la humanidad en "creyentes e infieles"; tal cual lo hacían, desde su ángulo cristiano, los europeos de la Edad Media. Que los musulmanes blancos "han demostrado su carencia de sentimiento racial por medio de las más convincentes de las pruebas: han dado en matrimonio sus hijas a musulmanes negros".[78]

Toynbee sostiene, a propósito de una referencia lateral de los japoneses, que "casi todo pueblo que se ha distinguido en la historia es de raza mixta". Y conduce al lector a una demostración sinóptica de las contribuciones raciales a la creación de las civilizaciones. De los dos cuadros presentados en su obra tomamos el siguiente:

Civilizaciones en que han contribuido estas razas:[79]

Helénica	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Occidental	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")

[76] *Ibidem.*
[77] *Ob. cit.*, p. 253.
[78] *Ob. cit.*, pp. 254-255.
[79] *Ob. cit.*, tabla p. 268 y ver la de la p. 261 *supra.*

Egipcia	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Sumérica	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Minoica	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Indica	Blanca ("nórdica") + morena
Hitita	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina")
Del Lejano Oriente (en Corea y Japón)	Blanca ("polinesia") + amarilla
Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal)	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea)
Cristiana Ortodoxa (en Rusia)	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina")
Iránica	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Babilónica	Blanca ("mediterránea")
Siriaca	Blanca ("mediterránea")
Arábica	Blanca ("mediterránea")
Hindú	Morena
Sínica	Amarilla
Del Lejano Oriente (cuerpo principal)	Amarilla
Andina	Cobriza
Maya	Cobriza
Yucateca	Cobriza
Mexicana	Cobriza

El autor advierte que el término "raza morena" se usa para abarcar la población dravídica de la India continental y la malaya de Indonesia; que el nombre "raza amarilla" es inapropiado por que "muchos miembros de esta raza en China y Japón son tan blancos como cualquier hombre blanco", y que el término "raza cobriza" no es más apropiado, porque si bien "los rasgos diferenciadores" entre ésta y la raza amarilla son "la textura del cabello y la colocación de los ojos deberían quizá, ser clasificados como dos ramas de una sola raza que podría designarse unívocamente con el término "mongol-americana".[80] Cierto es que

[80] *Ob. cit.*, p. 262, notas 5, 6 y 7, *infra.*

la raza negra no ha creado ninguna civilización pero "no hay razón para suponer que ella ha llegado sin ese derecho innato". Hay sin embargo uno que otro indicio de carácter negroide en el valle del Nilo Inferior, como los llamados "badarios" del Alto Egipto, los cuales en el milenio VI a. de C. "llevaron a cabo la capital transición de la caza a los rudimentos de la agricultura y cría de ganado".[81]

Cerrando su planteamiento argumental contra "la falacia de la raza", con una cita iluminadora de *La República* de Platón (414b-415d) —cuyo pasaje "asienta sólidamente la verdad de que la explicación racial de las diferencias en habilidad y logros humanos no puede ser adelantada por ninguna mente racional, si no es como engaño a sangre fría, en el que los efectos diferenciadores de *crianza* y *educación* son mendazmente atribuídos a diferencias preexistentes de orden étnico"— Toynbee es muy enfático al sindicar la intención de aquella falacia a calculados designios para "producir ciertos efectos en el campo práctico de la acción social y política".[82] Paradojalmente —remarca— las más antiguas mentes helénicas que confrontaron al mismo problema le dieron una solución "más imaginativa, más racional y más humana" y, sobre todo, carente de prejuicios". Ha sido la Sociedad Occidental cristiana, durante las últimas cuatro centurias, la que ha improvisado el concepto de raza "a partir de los materiales teológicos de que disponían".[83] Y las consecuencias de tan insostenible invención han sido sin duda desventuradas para la humanidad.

Al desechar Toynbee la idea de "los poderes raciales" en la causa de la génesis de las civilizaciones confiesa haber "arribado a la concepción de un poder omnipresente que se manifiesta en las actuaciones y logros de la humanidad toda y de toda la vida. Podemos —aduce— concebir a este poder como primera causa trascendente y llamarlo Dios —recordando a Ovidio—, o como fuente inmanente de creación continua y llamarlo —de acuerdo con Bergson— *evolution créatrice* o *elan vital:* Mas, sea cual fuera el punto de vista adoptado... aún tenemos que encontrar el factor positivo que dentro de los últimos 6,000 años ha sacudido a parte de la humanidad del estado *Yin.* llamado *integra-*

[81] *Ob. cit.,* p. 262, nota 9 *infra* y p. 270.
[82] *Ob. cit.,* p. 278.
[83] *Ob. cit.,* p. 279.

ción del uso, para lanzarlo a la actividad *Yang*, llamada *diferenciación de la civilización*".[84]

Si no es la raza ¿es el contorno?

"LA teoría contornal de la génesis de las civilizaciones no es en manera alguna, como la teoría racial, moralmente repugnante, pero no por ello es menos vulnerable intelectualmente".[85] Ello no obstante, ambas no son disímiles fundamentalmente: "Son meramente dos dispares intentos por solucionar una misma ecuación dando valores diversos a la misma incógnita. La estructura de la ecuación postulada en ambas teorías es idéntica; y ninguna de ellas podrá sostenerse si la fórmula subyacente común no resiste el examen".[86] Porque si la concepción racial moderna —descendiente en línea recta, como queda demostrado, de los sistemas teológicos judío y cristiano—[87] asigna a la diversidad del tipo físico humano la causa diferenciadora de las civilizaciones, la contornal geográfica "la halla en la diversidad de las condiciones climáticas, topográficas e hidrográficas en que viven las diversas sociedades".[88] Y esta teoría es muy antigua: Toynbee encuentra su primera enunciación cabal —el *locus classicus*— en el tratado de Hipócrates *Influencias de la atmósfera, el agua y la situación,* escrito en el siglo V a. C., que cita *in-extenso*, y en el cual se dice que "las fisonomías humanas pueden clasificarse en el tipo de montañas bien arboladas y bien regadas, el tipo de suelo somero sin riesgo, el tipo de prado pantanoso, el tipo de tierras bajas limpias y bien avenadas", cuyas variantes contornales producen efecto sobre el físico; "y si la variación es grande, la diferenciación del tipo corporal aumenta proporcionalmente".[89] Esta minuciosa tesis hipocrática, que relaciona las condiciones del *habitat* con los caracteres somáticos y psicológicos de los pueblos, nos lleva a recordar otro juicio helénico, ya posterior —que Toynbee pasa por alto—, expresado por Aristóteles en su *Política:* "Los pueblos que habitan en climas fríos, hasta en Europa, son generalmente muy valientes, pero inferiores en inteligencia y en industria; y si bien conservan

84 *Ob. cit.*, 279 y p. 233.
85 *Ob. cit.*, p. 282.
86 *Ob. cit.*, p. 283.
87 *Ob. cit.*, p. 275.
88 *Ob. cit.*, p. 283.
89 *Ob. cit.*, p. 281.

su libertad, son, sin embargo, políticamente indisciplinables y jamás han podido conquistar a sus vecinos. En Asia, por el contrario, los pueblos tienen más inteligencia y aptitud para las artes pero les falta corazón y permanecen sujetos al yugo de una esclavitud perpetua. La raza griega, que topográficamente ocupa un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee parejamente inteligencia y valor; sabe al mismo tiempo guardar su independencia y formar buenos gobiernos, y sería capaz, si formara un solo Estado, de conquistar el universo".[90]

A partir de los juicios helénicos, que Toynbee conjetura fueron tomados de campos más lejanos —los de las patentes influencias del contorno en el carácter e instituciones, ya de los egipcios, ya de los escitas al sur y al norte de Grecia respectivamente—, emprende una revisión sucinta de otras posibles influencias geo-climáticas sobre las sociedades que estudia. Y aunque encuentra pie para ciertas generalizaciones —por ejemplo algunas semejanzas de nomadismo en las estepas euroasiáticas y afrasiáticas, en donde sus sociedades correspondientes han domesticado el camello— cree que "sometida a ulteriores exámenes", la correlación entre el contorno y el nomadismo, ella "se desvanece". Recuerda que en otras llanuras, como las norteamericanas, los llanos de Venezuela, las pampas del Plata, las praderas australianas del Queensland Occidental y de la Nueva Gales del Sur, "no han satisfecho las exigencias de la teoría contornal produciendo sociedades nomádicas independientes propias".[91]

Tampoco acepta Toynbee, señalando la Civilización Egipciaca originada en la cuenca del Nilo, como término de comparación, que su ámbito geográfico sea factor positivo de la emergencia y florecimiento de aquella sociedad. Porque —arguye—, "para fundar esta tesis deberíamos mostrar que en toda otra región separada en que se ofrece un contorno de tipo nilótico ha surgido, independientemente, una civilización de tipo *fluvial*".[92] Y escudriñando en todos los prototipos posibles —el Eufrates y el Tigris, el Indo, el Ganges, en el Viejo Mundo; el Mississip-

---

[90] Aristóteles: *Política*, VI, 6.—H. de la T. Toynbee en una nota, *ob. cit.*, p. 282, 2 *infra*, cita a Herodoto (Lib. II.5) y a Platón (*República*, 435d - 436a, y *Leyes* 747d-e) en pasajes alusivos a las influencias climáticas sobre las características físicas y psicológicas de los pueblos.

[91] *Ob. cit.*, pp. 284-285.

[92] *Ob. cit.*, p. 286.

pi, el Colorado, el Grande en el Nuevo— encuentra "sólo dos o tres casos separados e independientes del tipo *fluvial* de civilización". Deduciendo, por tanto, que "la génesis de las civilizaciones en territorios tales —la Egipciaca en el valle del Nilo y la Sumérica en el del Indo— "resultan ser así excepciones y no la regla; y de ello se sigue que el agente contornal no puede ser el factor positivo que ha causado la existencia de esas dos civilizaciones".[93]

Toynbee examina, después, las características espaciales de la Civilización Andina la cual "comenzó a existir sobre una meseta de tal altura que ofreció un clima y vegetación templados en latitudes ecuatoriales, contrastando con el clima tropical de la vecina cuenca baja del Amazonas hacia donde encontraban salida las aguas de la meseta".[94] Un contraste correspondiente puede ser el que depara el alto nivel de la cultura de la Sociedad Andina y la salvaje pristinidad en que permanecen las aledañas tribus de la floresta amazónica; aunque aquí el autor advierte que ese contraste es menos extremo si se acepta la autoridad ilustre de Nordenskiöld quien columbra la posibilidad de una remota civilización en el Amazonas "altamente desarrollada" —asunto digresivo sobre el cual nos proponemos volver—.[95] Pero el planteamiento cuestional de Toynbee, sobre si "fué la meseta de los Andes la causa de la Civilización Andina", halla para su respuesta el confrontamiento de otro equiparable contraste: Siguiendo hacia el Este la línea de dirección perieca, mira al Africa cuya topografía en la cuenca del Congo manifiesta rasgos similares a los del Amazonas, como son semejantes a la de los Andes las altiplanicies africanas orientales "que no pueden mostrar civilización alguna que corresponda a la de la meseta andina".[96] Y de esta suerte, la correlación no encontrada en los

---

93 *Ob. cit.*, p. 288 y ver pp. 232-233.

94 *Ob. cit.*, p. 288, nota 2 *infra.*

95 *Ob. cit.*, p. 288, nota 3 *infra.* Esta postulación de NORDENSKIÖLD: *Modifications in Indian Culture Through Inventions and Loans* (Göteborg, 1930, p. 63), corrobora la teoría del insigne arqueólogo indio peruano Julio C. Tello sobre el origen amazónico de los pueblos creadores de la Cultura Chavín, según Tello, la más antigua entre las andinas, cuyo "centro más importante se halla en la cuenca del alto Marañón". JULIO TELLO: *Sobre el descubrimiento de la Cultura Chavín en el Perú* (Lima, 1944), p. 45. Véase otra obra del mismo Prof. TELLO, *Origen y desarrollo de las Civilizaciones Andinas* (Lima, 1942),—H. de la T.

96 *Ob. cit.*, p. 289. E. HUNTINGTON en su obra ya citada *Civili-*

casos anteriormente explorados del contorno *fluvial,* o en los del contorno de la *meseta* —o de la altitud— "se desvanece una vez más".[97]

Pasando a observar el área geográfica en la cual se desarrolla la Civilización Minoica, Toynbee echa de ver que ella emerge "en un racimo de islas". Pero antes de decidir si "el contorno del Egeo fué la causa de la Civilización Minoica", se pregunta por qué en Asia, un ámbito semejante "no ha logrado suscitar otra civilización del tipo *archipelágico* alrededor del mar interior del Japón". Y ¿por qué, en vez de surgir allí, de su propio espacio, la civilización llega trasplantada —como hemos visto—, desde el hogar continental no marítimo del Lejano Oriente en "que había surgido por primera vez en el interior de China"?[98]

Y en cuanto a la Civilización Sínica, "de la cual es *filial* la Civilización del Lejano Oriente viviente hoy" —que "es presentada a veces como vástago del Río Amarillo", en cuyo valle surgió —Toynbee apoya su recusación a tal aserto, esgrimiendo el caso del valle del Danubio, en Europa; "que muestra en gran medida la misma disposición de clima, suelo, llanura y montaña" y en cuyo perímetro sólo quedan vestigios de una civilización incipiente, frustrada que data del milenio III a. de C., la cual no llegó a florecer, pues abortó, a pesar de sus condiciones contornales similares a las de la Sociedad Sínica.[99]

"¿Y qué decir de la Civilización Maya? ¿Deberemos considerar la lluvia y la vegetación tropicales de Guatemala septentrional, y de la zona de Belice como la causa positiva de que alumbrara allí esa civilización?". Soslayando Toynbee la comparación del Amazonas —controvertible además, si recordamos la opinión de Nordenskiöld— y la del Congo, por hallarse ambas cuencas en diferente latitud, considera la posibilidad de que pudieran paralelarse con los monumentos mayas los no menos

---

zation and Climate equipara las grandes civilizaciones andinas con las de las altiplanicies africanas cuando dice: "Yemen, Rhodesia y el Perú son ejemplos admirables de civilizaciones comparativamente avanzadas que se desarrollaron en regiones montañosas tropicales y duraron un período considerable sin tener casi relación con regiones de cultura más avanzada" (cap. XIII). Pero Toynbee no acepta esta comparación de Huntington, único autor que la establece. Sobre este punto hemos de volver en el comentario final de este análisis.—H. de la T.

[97] *Ob. cit.,* p. 289.

[98] *Ob. cit.,* pp. 289-290.

[99] *Ob. cit.,* p. 290 y nota 2 *infra.*

imponentes de Angkor en Cambodge; región de condiciones climáticas similares a las de la *jungla* centroamericana. Pero descarta también esta equiparación, porque Cambodge sólo fué "un puesto colonial de la Civilización Hindú", y sus restos arquitecturales no son, por consecuencia, "productos espontáneos de ese contorno". Cree, por ello, que "a la luz de estas pruebas" es insostenible que "el contorno común a Centroamérica y a Cambodge, es el factor positivo al cual se debe la génesis de la Civilización Maya"; no obstante que Ellsworth Huntington "intenta demostrar... que el lugar natal de la Sociedad Maya disfrutaba de un clima diferente del actual".[100]

Propone Toynbee dos casos más: El de la variedad rusa de la Civilización Cristiana Ortodoxa, cuyas condiciones contornales geográficas —selvas, ríos y frío— son similares a las del Canadá, donde no ha aparecido una civilización propia; o el de las condiciones geo-climáticas de la Europa occidental semejantes a las de los Estados Unidos, que tampoco han engendrado una civilización autóctona *paterna* o *filial*, sobre su ancho ubérrimo territorio.[101] Y en previsión de ser criticado, a propósito de las dos ilustraciones últimas —dado que las áreas de las civilizaciones cristianas Occidental y Ortodoxa rusa puestas como paradigmas, no son sus lares originarios y que por tanto es impertinente involucrar el contorno geográfico en el social o humano siendo entre sí distintos— el autor responde aceptando que hay dos tipos de contornos, uno no-humano, o geofísico y otro humano o social, y, arguye, que al primero se ha estado refiriendo hasta aquí. Mas valiéndose de la coyuntura de los ejemplos arriba expuestos sobre las regiones septentrionales del Nuevo Mundo —los atinentes a la tipología de sus contornos parangonables con los europeos, Toynbee expone interesantes y esclarecedoras consideraciones de las que airosamente se vale para adelantarse a la réplica de los reparos que él mismo se plantea: Recalca, en primer término, que hay también un *contorno humano,* el cual "consiste de todas las otras sociedades con las que cualquiera sociedad determinada tiene relación,

---

100 *Ob. cit.,* p. 291 y nota 2 *infra.* HUNTINGTON *(Ob. cit.)* sostiene que en realidad la jungla tropical de abundantísimas lluvias dió tan poco nacimiento a una civilización en Centroamérica como en Cambodge. Intenta mostrar en cambio que el lugar natal de la Civilización Maya disfrutaba de un clima diferente del actual y estaba cubierto por otra vegetación en la época en que surgió esa civilización".

101 *Ob. cit.,* pp. 291-292.

en cualquiera de las dimensiones del tiempo y del espacio".[102] Previene en segundo lugar, que el campo de influencias de la radiación y atracción de una sociedad no es ilimitado: En el caso de la Europa Occidental ese poder irradiante y atrayente de la sociedad *paterna* Helénica —cuyo horizonte se extendió "en el curso de unos doce siglos desde las costas del Egeo hasta las riberas del Ganges y del Elba—, permaneció limitado hasta el fin por las costas del Atlántico", y "no surgió ningún Colón helénico que tradujera el sueño del poeta —Séneca— a la hazaña del marino".[103] Y así, por falta de una contingencia para que la Civilización Helénica impartiera su irradiación sobre el propicio contorno geográfico continental norteamericano —como había de proyectarlo sobre el más cercano de la Europa occidental— debió esperar largas centurias hasta que su sucesora, la Civilización Cristiana, se expandiera sobre esa parte del Nuevo Mundo. Y lo mismo podría decirse del contorno físico canadiense —similar al de Rusia—, donde no surge una civilización, porque también estuvo muy distante de los núcleos irradiantes de la *paterna* helénica de la cual es un vástago la Cristiana Ortodoxa: ésta, hendida, se desplaza y reverdece como una sociedad distinta de su cuerpo principal sobre el propincuo y anchuroso territorio del NE. de Europa habitado por la raza eslava y se extiende después por sus frías estepas siberianas hasta el Pacífico.[104]

Toynbee va más allá todavía en su investigación, no sin detenerse, al pasar, ante un tema muy atrayente para los americanos: Si la irradiación de la Civilización Helénica no alcanzó a espaciarse por sobre el Atlántico, hasta producir en su tiempo una civilización *filial* en el norte del Nuevo Mundo —como aconteció más tarde a partir de su "descubrimiento" al terminar del siglo XV d. de C.—, es dable considerar, ¿por qué la Civilización Mexicana no realizó esta acción expansiva sobre el área que

[102] *Ob. cit.*, p. 292.

[103] *Ob. cit.*, p. 293. Toynbee se refiere al hermoso coro del II acto de la *Medea* de SÉNECA, cuya estrofa final encierra la "profecía": "Tiempo vendrá en la sucesión de los siglos/ en que el océano romperá los lazos/ que circundan al mundo/ la inmensa Tierra se abrirá a todos/ y Tule no será la última tierra".

[104] *Ob. cit.*, p. 294. Al igual que la del Lejano Oriente (Corea y el Japón), cuyo proceso de "trasplante" hasta volverse sociedades "autosuficientes e independientes" compara Toynbee "al de las ramas de las higueras de Bengala que echan raíces propias y así extraen sustento del suelo por su propia cuenta". *Ibid.* nota 1 *infra.*

hoy ocupan los Estados Unidos antes de que lo hiciera la Civilización Occidental? Imaginando lo que pudo acontecer si América no hubiera sido descubierta por los europeos y si sus grandes civilizaciones oriundas hubiesen continuado su desenvolvimiento interrumpido por la Conquista —como aconteció en el Lejano Oriente— es posible suponer que el ya secularmente constituído *Estado Universal* del Imperio Incaico, en el sur, y la Civilización Mexicana, a punto de instituirlo, en el norte, por el Imperio Azteca de Tenochtitlán, habrían llegado a fundar sendos dominios a uno y a otro lado del istmo de Panamá. Parece presumible que el emperador Huayna Capac concibió este plan expansivo en el Perú —después de completar la anexión de todo el Reino de Quito hasta los términos septentrionales de Pasto, en la Colombia de hoy—, cuando dividió la autoridad imperial entre sus hijos los príncipes Huascar y Atahualpa, si nos atenemos a una versión del Inca Garcilaso.[105] Y cuanto a la Civilización Mexicana —y aquí retomamos las observaciones de Toynbee— ella ya había comenzado a proyectar su influencia, "al menos sobre el plano económico", hasta las regiones boreales norteamericanas que hoy llamamos Nueva Inglaterra: "Lo prueba el hecho de que los Padres Peregrinos —del "Mayflower"— hallaran entre las tribus piel rojas de Massachusetts, la práctica del arte mexicano del cultivo del maíz". Anota Toynbee que "suponiendo que los españoles e ingleses, no hubieran puesto nunca los pies en Centro y Sudamérica y que la historia mexicana hubiera seguido su curso hasta el fin, sin haber estado expuesta jamás al impacto de nuestra Civilización Occidental, ¿quién puede afirmar que su irradiación sobre Norteamérica, que su irradiación que había alcanzado hasta Massachusetts antes de 1620 d. de C., no hubiera podido producir hacia 1933 efectos que habrían permitido a observadores europeos pronosticar, en esta última fecha, que aunque la desintegración de la Civilización Mexicana misma pudiera ser irreparable, podría esperar-

---

105 "... tomó (el emperador Huayna Capac) este acuerdo, tanto por favorecer y dar calor al reinado de su hijo Atahualpa como por sosegar y apaciguar aquellas provincias marítimas y mediterráneas nuevamente ganadas, que, como gente belicosa aunque bárbara y bestial, no se aquietaban debajo del imperio y gobierno de los Incas; por lo cual tuvo necesidad de trasplantar muchas naciones de aquéllas en otras provincias, y en lugar de ellas traer otras de las quietas y pacíficas, que era el remedio que aquellos reyes tenían para asegurarse de rebeliones...". INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas*, 1ª parte, Lib. IX, Cap. XII.—H. de la T.

se que surgiera alguna nueva civilización o civilizaciones *filiales* de la Mexicana, alrededor del siglo XVIII de la era cristiana, en las cuencas del Mississippi y el San Lorenzo?"[106] No podemos saber, tal como han ocurrido las cosas, si del mismo modo que el contorno humano de la Sociedad Helénica se combinó con el no-humano del oeste de Europa para causar el nacimiento de la Civilización Occidental, la Sociedad Mexicana podría eventualmente haberse combinado con el contorno no-humano de Norteamérica para generar una civilización *filial.* Lo que sí se sabe es que la intrusión de la Civilización Occidental en el Nuevo Mundo septentrional interceptó la irradiación mexicana sobre las zonas hoy ocupadas por los Estados Unidos. Y aunque Huntington cree que los mexicanos, por no tener utensilios de hierro y bestias de carga, no habrían podido extender su civilización a la selva norteamericana, Toynbee lógicamente replica que sin esos elementos, ya la Civilización Maya de la que fué *filial* la Mexicana, había cumplido en su tiempo la hazaña de conquistar "el monstruo tropical" de la selva centroamericana; "no menos formidable de enfrentar que la selva templada de las cuencas del Mississippi y del San Lorenzo".[107]

Las consideraciones anteriores sirven a Toynbee de ilación argumental para demostrar que en la irradiación y atracción de las civilizaciones —según se ha dicho—, obra un factor de espacio y otro de tiempo, por fuerza limitados. Aduce los casos comparativos de otras civilizaciones que proyectan su influencia sólo sobre zonas determinadas y no sobre otras contornalmente semejantes —como la Sumérica que influye en la génesis de la Hitita, y no contemporáneamente sobre la altiplanicie iránica cuyas condiciones son similares a las de la meseta de Anatolia— o como la Siriaca, sobre cuyas áreas geográficas costeras difunde su influencia humana la Civilización Minoica; sin que este fenómeno interviniente en la génesis de aquella sociedad sea coevo de un parejo influjo impartido sobre otros litorales cercanos, expuestos a la misma penetración, en Italia Meridional, Sicilia y el Africa nord-occidental. Cierra su alistamiento de todas estas ejemplificaciones destacando la del "trasplante" de la Civilización del Lejano Oriente a Corea y Japón; fenómeno que también se produce sobre una específica región y no sobre otras de fisonomía contornal análoga, como la península Malaya e Indone-

---

106 *Ob. cit.*, p. 295, nota I *infra.*
107 *Ob. cit.*, p. 295, nota I *infra* (cont. p. 296).

sia.[108] Y concluye: "Estas ilustraciones bastan, quizá, para mostrar que ni siquiera el contorno geográfico-social entero, en el que se toma en cuenta tanto el elemento humano como el no-humano, puede ser considerado *el factor positivo* que ha generado nuestras veintiuna civilizaciones".[109]

Ellas pueden brotar y acrecentarse —y aquí nos hallamos ante otra de las fundamentales tesis toynbeanas— en ámbitos geográficos que *"son sumamente diversos"*. Así, el contorno no-humano de *"tipo fluvial"* ha dado nacimiento a las civilizaciones Egipciaca y Sumérica y también, tal vez, a una "cultura del Indo" independiente; o el de *"tipo archipelágico"*, que ha dado nacimiento a las civilizaciones Minoica y Helénica y a la civilización del Lejano Oriente en Japón; o del *"tipo continental"* que ha dado nacimiento a las civilizaciones Sínica, Indica y Occidental, y a la Civilización Cristiana Ortodoxa en Rusia; o del *"tipo jungla"*, que ha dado nacimiento a la Civilización Maya. "Este catálogo sugiere que cualquier clase de clima y topografía es capaz de servir como contorno para la génesis de una civilización, si *el milagro necesario* es obrado por algún factor positivo que elude aún nuestra búsqueda".[110]

Y ahora Toynbee recapitula: "Hemos explorado, pues, la guarida que es el contorno —geográfico-social— y nuestra experiencia ha sido la misma que cuando exploramos la de la raza". Conocemos ya "la verdadera naturaleza de la teoría del contorno", tal como antes conocimos "la de la teoría racial", y, descontados ambos como factores positivos en la génesis de las civilizaciones, queda la evidencia de "un poder omnipresente, que se manifiesta en la conducta y los logros de la humanidad y la vida toda, en el cual reconocemos el *elan vital* del filósofo o el Dios del místico". Pero, "como el contorno se reduce a un objeto omnipresente, que confronta la actividad a su vez omnipresente que se manifiesta en la vida, cabe concebir este objeto como obstáculo atravesado en el camino del *elan vital* o como adversario que desafía a un Dios viviente a detenerse o dar batalla". Esto no obstante, y considerando cualquiera de las dos concepciones, Toynbee advierte que no ha alcanzado aún el objetivo de su indagación: "Nuestra caza debe continuar; y habiendo explorado ya dos guaridas, sólo una posibilidad queda

---

108 *Ob. cit.*, pp. 296 a 298 inc.
109 *Ob. cit.*, p. 299.
110 *Ob. cit.*, p. 299. Subrayados nuestros.

abierta: Si nuestra incógnita no es ni la raza ni el contorno, ni Dios ni el Diablo, *no puede ser un solo factor sino que debe ser el producto de dos: cierta interacción entre contorno y raza;* cierto encuentro o combate entre el Diablo y Dios. Esta es la trama del Libro de Job y del *Fausto* de Goethe: ¿Es ella, acaso, la trama de la vida y de la historia?" [111]

No olvidaremos que Toynbee ya ha citado como una adivinación del secreto de la vida de las sociedades, el epifonema del soliloquio de Fausto: *Im Anfang war die Tat"*.[112]

---

[111] *Ob. cit.*, p. 300. Subrayados nuestros.

[112] *Ob. cit.*, p. 275: "En el principio fué la Acción". (*Fausto*, vs. 1224-37).

COMTE Y RENOUVIER: DOS ACTITUDES FILOSOFICAS

Por *Norberto RODRIGUEZ BUSTAMANTE*

Por un motivo puramente casual llegaron a mis manos hace un tiempo dos libros en edición francesa, el de Auguste Comte: *Lettres inédites à Celestin de Blignières* y el de Charles Renouvier: *Les derniers entretiens*;[1] pero ocurre que dejando de lado su azarosa proximidad, los temas que en ellos se dilucidan préstanse de un modo inmejorable para el confrontamiento de dos personalidades cuyas filosofías denuncian una oposición irreductible, tanta como la existente entre orientar la actividad teórica en función de la voluntad de dominio o la renuncia metódica a ella. Y no se piense que haya que enfrentar, por una parte, una filosofía que se atribuye una tarea social, práctica, a otra que se contiene en los límites de la actividad especulativa y se aisla, negándose la participación en las luchas dramáticas que afligen al común de los hombres. Aquí las diferencias atañen al estilo con que ambas asumen el ámbito de problemas teórico-prácticos que, por lo general, comprende toda filosofía. Mientras que en un caso se cede a exigencias y sugestiones provenientes de la sociedad en que vive el filósofo y —esto es lo lamentable— con miras a un aprovechamiento político de las mismas en el que prevalece la aspiración al poder, en el otro no se pierde de vista, aun en los asuntos sociales y políticos, que la filosofía es —o debe ser— en lo esencial, una crítica de las críticas, residiendo en ello su más valiosa contribución a la vida humana.

Las *Cartas* de Comte a Celestin de Blignières muestran —al decir de Paul Arbousse-Bastide que las prologa y edita— "la evolución completa de una iniciación positivista que finaliza,

---

1 AUGUSTE COMTE, *Lettres inédites à Celestin de Blignières*, présentées par Paul Arbousse-Bastide, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1932; CHARLES RENOUVIER, *Les derniers entretiens*, recueillis par Louis Prat, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.

luego de un período de viva estima filosófica, en una violenta ruptura"; el libro que expone las últimas reflexiones de Renouvier en torno a problemas que se consubstancializaron con su vida, fué redactado por un amigo y discípulo, Louis Prat, al dictado de su maestro y en los momentos de reposo que le deparaba la enfermedad que lo llevó a la muerte. Por los temas abordados y las opiniones que contiene, hace las veces de un testamento filosófico.

Comte, al igual que Renouvier, cuentan entre los que revitalizaron la filosofía francesa al margen del auge oficial de que gozara, hasta muy entrada la segunda mitad del siglo pasado, el espiritualismo ecléctico capitaneado por Víctor Cousin, tendencia ésta que, no obstante su contribución a la historia de la filosofía, significativa en más de un respecto, carecía de perfiles propios y era un intento de síntesis de doctrinas de origen diverso: filosofía escocesa, Platón, filósofos alejandrinos, Schelling y Hegel.

Desde sus ensayos juveniles, en crecimiento orgánico a lo largo de una copiosa producción, Augusto Comte elaboró su positivismo que, en esa suma científica que quiso ser el *Curso de filosofía positiva*, culminó con el memorable planteo en torno a los derechos a constituirse en ciencia independiente de la disciplina que él bautizara con el nombre de "sociología", asignándole un tan amplio cometido que confluía en ella todo el saber humano. Pero si, aparte la consciente adopción de un criterio filosófico para clasificar y valorar el conocimiento científico de su época, el examen histórico del desarrollo intelectual de la humanidad y el intento de crear una política positiva completan sus principales aportes en el campo del conocimiento, por el lado de las consecuencias prácticas su filosofía ostentaba caracteres tan exageradamente ambiciosos que le dieron aliento en la empresa de pretender sustituir la ortodoxia católica por otra, originada en un concepto totalizador de lo humano en el que ciencia, filosofía, moral, política y religión, tenían cabida. No obstante esa finalidad implícita, de índole revolucionaria —aunque la palabra no hubiera sido aceptada por Comte que soñaba con suprimir las revoluciones, al menos en la zona de influencia de la cultura europea—, de la estructura jerárquica de la Iglesia tendió a mantener las formas, en aras de afianzar, acentuándolo, el principio del orden, cuya conciliación con el de progreso, siquiera a modo de programa, es la clave de su filo-

sofía. Así, en trance de superar —sin suprimir, antes bien conservando— una institución y unas normas que le resultaban incompatibles con un mundo regido intelectualmente por la ciencia, vieja idea de Saint-Simón—, creó su Religión de la Humanidad; para algunos, "un catolicismo sin Dios".

La obra de Carlos Renouvier se concentra en el estudio de los problemas gnoseológicos, morales y metafísicos, sin descuidar la historia de la filosofía. Con desusada energía teórica se dispone desde el comienzo a la continuación y renovación de la filosofía kantiana, adelantándose en esto a los neokantianos alemanes; pero en su neocriticismo convergen, con posterioridad, el espíritu del kantismo con el fenomenismo y la concepción de la ciencia de Hume y los positivistas. Por lo que se refiere a las formulaciones finales de su filosofía, concurren a una doctrina del hombre, de la sociedad y de la historia forjada, en admirable y tenaz esfuerzo inquisitivo, durante casi medio siglo (1854-1903), desde el *Primer ensayo de crítica general* hasta *El personalismo.* En esa tarea no conoció desfallecimiento y supo dedicar idéntico fervor y sobriedad discursiva que a los problemas teóricos, a los que se conectaban con las inquietudes del tiempo en lo político-social y en lo religioso, de lo que son testimonio las revistas que fundara: *L'Année Philosophique* (1867), en colaboración con Francois Pillon, *Critique Philosophique* (1872) y *Critique religieuse* (1878).

En actitud semejante a la de otros filósofos, de los cuales da ejemplos la historia de la filosofía, Comte se creyó destinado a desempeñar una misión lindante con lo providencial, convencido de que, de una manera innegable, necesaria, la filosofía positiva constituía el coronamiento de la historia de Occidente y, a juzgar por diversas circunstancias de su agitada vida, no consideraba absurdo el pronóstico de que las nuevas etapas se aplicarían a perfeccionar ese estadio, el positivo, que —a su juicio— correspondía al nivel máximo en la realización del hombre. . . como que era el último. Tampoco ha de extrañarnos que ansiara la hegemonía espiritual del mundo civilizado y eligiera para sí el papel de sumo sacerdote de la religión del "Gran Ser": la humanidad. Por lo demás, su biografía, tal como la ha trazado Henri Gouier,[2] nos induce a juzgar que rara vez ejercitó la duda responsable sobre el alcance de su doctrina.

---

[2] Henri Gouier, *La vie d'Auguste Comte,* Paris, Librairie Gallimard, 1931.

Y en cuanto a los que lo rodearon o entraron en el círculo de adeptos, ganaban o perdían estima en relación directa al grado en que se le sometían. En ese sentido, el caso de Celestin de Blignières[3] es típico a los fines de poner al descubierto ciertos rasgos acusados de la personalidad de Comte, aunque negativas y, al mismo tiempo, ellos permiten comprender, por analogía, el núcleo originario de sus disensiones con otros hombres a los que se vinculara ocasionalmente por afinidad ideológica.

Comte y De Blignières trabaron conocimiento en la Institución Laville y consolidaron luego su relación en la Escuela Politécnica de la que el uno era profesor y el otro alumno. Interesado por problemas filosóficos, De Blignières se plegó a las soluciones del positivismo y, al cabo de algunos años de frecuentar a Comte, éste lo incluyó entre sus discípulos más aventajados y dispuso su ingreso en la *Sociedad Positivista.*

Graduado en la Escuela Politécnica, en el año 1845, De Blignières había seguido con escaso interés la carrera militar. En su muy católico mundo familiar, la adhesión al positivismo se consideró perniciosa y, ante el propósito expreso de abandonar el ejército en el que revistaba con el grado de teniente de artillería, tuvo lugar un serio conflicto que le trajo como consecuencia la pérdida del respaldo económico. Falto de recursos, debió continuar en funciones para las que no se sentía llamado por motivos vocacionales. A pesar de las dificultades y sinsabores que experimentara, los estudios filosóficos prosiguieron hasta que, hacia 1850, concibió el plan de escribir un libro sobre el positivismo destinado a difundirlo en el gran público. Haciendo caso omiso de contrariedades y privaciones puso gran empeño en ahondar en el sistema que tenía por verdadero. Finalmente, cuando hacia 1857 el libro estuvo terminado, invirtió la totalidad de sus ahorros con el fin de editarlo en una tirada de 1571 ejemplares bajo el título de: *Exposición resumida y popular de la filosofía y la religión positiva.*

A poco de aparecido, Comte se resistió a leerlo. Contemporáneamente, empezó a experimentar un no disimulado desprecio hacia el autor. Por carta del 20 de junio de 1857, le devuelve su contribución anual a la *Sociedad Positivista,* cues-

[3] Las referencias biográficas y bibliográficas acerca de C. de Blignières tienen su fuente en la *Notice* que al frente de las *Lettres* antes citadas ha publicado Paul Arbousse-Bastide.

tionando sus aptitudes morales e intelectuales para realizar una síntesis popular del positivismo, del que no admite otras exposiciones generales que las contenidas en sus tres opúsculos: *Catecismo positivista, Discurso sobre el espíritu positivo* y *Llamado a los conservadores.*

En la sesión del 24 de junio de ese año, De Blignières es "irrevocablemente excluído de la *Sociedad Positivista*". Por último, a los pocos días (el 27 de junio), Comte le escribe a su exdiscípulo, transmitiéndole el juicio acerca del libro, formado después de un "penoso esfuerzo" de lectura. Si con anterioridad suponía que era "un espíritu abortado", ese calificativo le parece ahora insuficiente: "el aborto implica fecundación, y aquí se trata de esterilidad". De suprimirse las citas de sus obras —"robadas con impudicia"— no restarían más que "vulgares chapucerías". Evocando recuerdos, descubre que, según la opinión de sus camaradas de estudio y oficio, De Blignières poseía una inteligencia muy mediocre y sólo descollaba por "una personalidad monstruosa". Entrando en el capítulo de los defectos que impedíanle seguir en las filas positivistas, le vaticina que no podrá conocer nunca "la necesidad de amar para creer ni la verdadera distinción entre la fe demostrada y la fe demostrable". Matices doctrinarios aparte, la principal acusación —y bien se comprende por qué— consistía en ignorar que la síntesis suprema, la condición "sine qua non" para pertenecer al positivismo, se contenía en esta máxima reveladora: "la sumisión es la base del perfeccionamiento".

Acorde con su carácter, la ira de Comte resultó superlativa, por lo que no quedaron las cosas en las escaramuzas a que se ha hecho sucinta referencia. A título de castigo ejemplarizador, De Blignières quedó incluído en el grupo de los falsos positivistas, aquellos que renegaron del maestro y cuyo programa, atribuído a Emile Littré, se resumía en un imperativo: "El positivismo debe desenvolverse al margen de su fundador", enunciado al que Comte le daba una traducción menos objetiva: "El positivismo debe explotarse en contra de su fundador".

"El despreciable loco de Douai" (léase Celestin de Blignières) fué anatematizado y encontró condigno castigo en las disposiciones testamentarias de Comte, que nada dejaba librado al acaso en lo atingente a su destino individual y social. Por adición del 25 de junio de 1857, tacha su nombre de la lista de los que asistirían a su cortejo fúnebre.

La pregunta ¿cuál es la herejía capital de la *Exposición* de De Blignières? Remite a esta respuesta: su disconformidad con el precepto que condensaba el poder espiritual en un pontífice. Por otra parte, el espíritu de sus críticas se aclara con la observación que enuncia en el prefacio a otra obra suya aparecida en el año 1863, me refiero a *Lettre sur la morale:* "Si Comte ha hecho mucho no lo ha hecho todo ni es siquiera verosímil que siempre lo hiciera bien y creo tener —como todo el mundo— el derecho a elegir".

El 5 de septiembre de 1857 muere Augusto Comte; antes había declarado que el factor originario del quebrantamiento de su salud se conectaba. . . "con la innoble conducta del falso discípulo".

Les derniers entretiens documentan los momentos finales de la vida de Renouvier y trasuntan unas más apacibles relaciones de maestro a discípulo. Sabiéndose próximo a morir hace un examen de conciencia. Lo inquieta el futuro de sus ideas en el mundo, la suerte reservada al personalismo, y piensa que. . . "es la más triste de las tristezas de la vida", abandonarla sin llegar a decir la última palabra, dejando inconclusa su labor. Aunque va a morir, no se consuela con razones ni se persuade de la necesidad de "su" muerte. "No es el filósofo el que protesta —expresa— es el hombre viejo" después de. . . "falto de valentía para resignarse". Del balance de su conducta, se felicita porque no hizo todo el mal que estuvo a su alcance y, a manera de enunciación de otros de los rasgos mortificantes de la condición del hombre, menciona el hecho de que mejor que lo que debe hacer, sepa lo que no debe hacer. Unicamente un mérito se confiere: el trabajo intenso y la investigación desinteresada y sincera de la verdad, combatiendo las opiniones filosóficas o políticas de sus adversarios; pero respetando sus personas. Al pasar revista a los actos reprobables, no está seguro de ser menos malvado que el común de la gente. En cuanto al conocimiento admite—filósofo hasta el fin—que tendría que seguir aprendiendo. Por ejemplo, del problema de las categorías, afirma que es el más arduo de los problemas, que lo ha estudiado toda su vida, sin que, por ello, le satisfagan los resultados logrados. Nada de juicios proféticos a propósito de su filosofía, por el contrario, vuelve sobre ella en afán de rigor, de precisión, decidido a esclarecer sus puntos de vista y a dar nuevas demostraciones de lo ya demostrado. Al tomarse la tregua a la que no sobre-

viviría, le adelanta a Prat que espera poder comunicarle algunas ideas relativas a la naturaleza de Dios y a la inmortalidad.

PASANDO a mis conclusiones, si se atiende a los datos consignados y a la trayectoria intelectual de uno y otro filósofo, cabe señalar que los distingue y contrapone no sólo un modo de pensar sino —derivados de éste— un modo de vivir y de morir —que el tema de la muerte es piedra de toque para la filosofía.

Sea cual fuere el mérito de su *Exposición,* es indudable que Celestin de Blignières anheló contribuir a un conocimiento más amplio del positivismo, propósito que no envolvía —necesariamente— el de la renuncia al espíritu crítico. La reacción de Comte es agria, y linda con lo histérico, pues el acentuado celo devocional por su sistema le proyectaba fantasmas de deslealtad y competencia ruinosa en aquellos estudios que no se ajustaran a la exégesis canónica del positivismo, que era la formulada por él y la única a sustentar por los adeptos. A la postre, el carácter autoritario, la manía reglamentarista, la potenciación del orden al primer plano de sus concepciones y una egolatría enfermiza (descontando el pregonado altruísmo, forma encubierta del desprecio de sí, según Max Scheler), le vedaron esa prudencia y equilibrio que emanan de aquella clase de amor —tan difícil— que se da sólo en quienes saben vivir sin invadir a otros, so pretexto de salvarlos.

La filosofía de Renouvier, su neocriticismo, arribó en la tercera fase de su evolución, a un personalismo de raigambre metafísica y ética que se corresponde, en lo fundamental, con el ejercicio y culto de la razón que delimita este aserto del *Primer ensayo de crítica general:* "una lógica que nada detiene es la razón misma: simplifica todo, todo lo hace comprensible, hasta lo incomprensible en cuanto tal". Y esa actitud persiste en sus "derniers entretiens". Respaldado en una obra de relieves propios y de operante significado en la cultura de su tiempo y de su país, pero de menor resonancia que el positivismo por no adaptada a exigencias de popularización, de las que nunca tuvo cuidado, ni pensó sus ideas como las únicas aptas a la salvación mental de la humanidad, ni se asignó otro cometido que el de trabajar sin descanso en las faenas del pensamiento. Tampoco se dieron en él ni arbitrariedad e infundada intransigencia, ni conflictos con discípulos que mostraran criterio personal y sabe-

mos de uno que, guardándole afecto y respeto intelectual durante su vida, lo asistió en su muerte. De sus cualidades de espíritu han de mencionarse como relevantes la energía y consecuencia en las convicciones, la modestia de una inteligencia que no se abandonó jamás al propio impulso, controlada por los recaudos de la crítica e implacable consigo misma, a lo que se une el reconocimiento de los derechos y cualidades del prójimo con la amplitud que brota de una pasión por la libertad que lo llevó a sostener la necesidad de un cosmos pluralista.

Si nuestro análisis comparativo es acertado, deberíamos concluir que Renouvier encarna al filósofo en acto a través de una vida, y de una muerte que, desde una perspectiva moral, no introdujo en ella solución de continuidad; Comte, en cambio, antes que mantenerse en la línea del estricto filosofar, sucumbió a los embates del político y del propagandista de una nueva religión, que en él coexistían con el filósofo.

Más allá de los casos examinados, estimo que la grandeza del filósofo como tipo humano reside en la conciencia ahondada de los problemas y del riesgo que importa todo destino, aneja a la racionalidad con que enfrenta el grave interrogante sobre el sentido de la vida y del mundo. En lo teórico, sus notas diferenciales se expresan en el valor demostrado en la búsqueda de la verdad, cualesquiera sean las consecuencias que entrañe, el denodado afán de superar los ídolos del saber vulgar y la sabiduría impíclita en la norma que ordena rever los supuestos del pensar y del hacer, aun cuando esto se equipare a un ideal nunca totalmente realizable. Perseverar en los límites fijados por esos principios o apartarse de ellos, entraña el ser o el no ser del filósofo, pues, transgrediéndolos sobrevienen fallas doctrinarias y —por lo general— desvíos de conducta que originan —y es frecuente— la soberbia del que tiende a imponerse a los demás despóticamente, según otros fundamentos que los únicos admisibles: la validez de las razones en que se sustenta el saber de sí y del mundo. No obstante ser admisible un orgullo legítimo en los que contribuyen con nuevas soluciones a los problemas que la filosofía viene planteando de antiguo, el olvido de aquellas exigencias, es ya el abandono de la tensión espiritual y el aflojamiento de los resortes críticos que imposibilitan la exaltación de ese "odiado yo", condenado por Pascal. Tocamos,

pues, a una soberbia que actúa en la mayoría de los hombres y de la que no estarían exentos algunos filósofos. Así, podría sostenerse que hay en la filosofía grandeza y miseria. Sin embargo, sólo grandeza en verdad, que la miseria concierne a los pseudo-filósofos; los auténticos —y pudieron no haber escrito una línea— empezaron por serlo a partir de sus vidas y en preparación del instante de afrontar la muerte, abroquelados contra toda forma de dogmatismo y, en especial, contra el menos tolerable, aquel al que los otros van a parar en definitiva: el dogmatismo de la propia persona.

DE LA LITERATURA INFANTIL

Por *María Luisa C. DE LEGUIZAMÓN*

DIFÍCILMENTE haya una comunidad que no vea en la educación de sus individuos el medio más efectivo de alcanzar un ponderable estado de cultura. Cada vez la preocupación se acrecienta más en ese sentido, cristalizando en la elaboración de cuidadosos planes y la búsqueda afanosa de todos los elementos necesarios para su cumplimiento.

George Orwell, el fino escritor inglés, afirma en un capítulo de sus *Ensayos críticos,* "Si se odia la violencia y no se cree en la política, el único remedio importante que resta es la educación. Quizás la sociedad ya no merezca que rueguen por ella, pero siempre existe esperanza para el ser humano individual, si puede tomársele a edad bastante tierna".

Esta aseveración, un tanto triste por la condena del tiempo que vivimos, pero con ese resplandor de la esperanza que sobrevive siempre en aquellos que profesan auténtica fe en el hombre, confirma todos los esfuerzos que la humanidad viene realizando en nombre de la *educación.* Historia de conquistas y fracasos, de luchas cruentas y de ensueños fugados; con el sello de la carne y la sangre del hombre que la va forjando, con su soplo de auténtica e inmutable condición de vida.

El proceso de la educación del individuo, sometido a arduos estudios y a veces dolorosas experiencias, ha solucionado, o creído solucionar, las apetencias del mismo dentro del ámbito en que le toca vivir y actuar. Los cánones, a veces, tuvieron un rigor tal, que la originalidad, la acción no común y por ello más rica, se vió oscurecida o debilitada en medio de realizaciones frías, impersonales.

Ocurre en ocasiones que la realidad social, esa fina urdimbre de cosas y hechos que envuelve a los seres y les va condicionando sus aptitudes, marcha muy de prisa en sus cambios. La planificación de un sistema educativo es, casi siempre, el resultado final de investigaciones, estudios y estadísticas minu-

ciosas; algo que, naturalmente, demanda tiempo. Por consiguiente, todo objetivo, todo ideal educativo, debe contemplar ese doble aspecto del enfoque con la realidad en la que va a desenvolverse: su existencia, y al mismo tiempo su probable inestabilidad temporal. Al acomodar ese objetivo, en toda su amplitud de posibles manifestaciones, a la realidad social del medio circundante, es preciso dejar siempre abierta, diríamos, una puerta, una ventana, por donde escapar rápidamente del error o el anacronismo. Unicamente así es dable acomodar con inmediatez la apetencia del educando que se siente condicionado de manera distinta a la usual, por razones generalmente extra-educativas: económicas, políticas, culturales, religiosas.

Durante mucho, muchísimo tiempo, el niño ha sido visto como una especie de raíz, algo informe y muy imperfecta, del adulto. Se le ha tratado como un género de hombre muy pequeñito, que se equivoca y tarda bastante en corregir sus vicios de *niño,* convertibles a plazo fijo en las grandes cualidades del *hombre.*

Por suerte para la educación infantil, hubo grandes pensadores (especialmente del Renacimiento) que comenzaron a estimar al niño de una manera nueva; bastó solamente que aplicaran un método más generoso de conocimiento y comprensión de su particular mundo espiritual.

El niño posee *su mundo,* como lo posee el adolescente, el adulto. El error está en no dar a cada uno de ellos la independencia y la jerarquía que legítimamente les pertenece. Es cierto que el propósito final de todo esfuerzo pedagógico descansa en la tarea de introducir al niño; en el mundo de trabajo y de cultura de los adultos. Pero, aquí está el acierto o el error: sin arrancarlo violentamente de sus vivencias infantiles, donde la imaginación y la libertad enriquecen las más bellas y espontáneas creaciones.

El mundo de los grandes va penetrando en el niño por multitud de vías: el hogar, los amigos, la calle, la escuela, la radio, el cine. Es un deber, pues, hacer que esa penetración —inexorable e imposible de detener— esté regida por una paralela actitud de respeto hacia el mundo de los niños. Los más grandes hombres reconocen como una virtud, como una mayor calidad de la personalidad humana, ese resabio puro y legítimo que ha dejado como huella una niñez bien vivida y mejor apoyada por la competente protección del adulto.

Decía Ortega y Gasset: "El mejor hombre no es nunca el que fué menos niño, sino al revés: el que al frisar los treinta años encuentra acumulado en su corazón más espléndido tesoro de infancia". Reiner María Rilke nos confiesa: "Y toda mi infancia está siempre rodeándome". Victoria Ocampo comenta: "Y los sabios, los poetas, los pintores, en una palabra los artistas y pensadores que podrán satisfacerla (habla de las lecturas de infancia) no poseen genio sino en la medida en que son hombres mal curados de su infancia. . ."

La conquista pedagógica reside en reconocer el mundo de la infancia como algo que vive, se nutre en sí mismo y tiene un fin que nace y muere en cada uno de sus acaeceres. Pues como reflexionaba a cada momento el protagonista de *El principito* de Antonio de Saint-Exupery, ". . .las personas grandes nunca comprenden nada por sí solas, y es cansado para los niños tener que darles siempre explicaciones".

Visto así el problema de la educación infantil, y sin llegar a ninguno de los dos extremos en que fácilmente puede caer: de la rigidez al dogmatismo, de la tolerancia y comprensión a la indisciplina, veamos qué grado de importancia adquiere la materia literaria en este adecuado propósito de formación integral.

Hay mucho escrito y definido acerca de la ciencia literaria. El americano Alfonso Reyes, en su libro *La experiencia literaria,* nos habla de las actividades del espíritu, y las define sumariamente. Cuando se refiere a la literatura, dice: "La literatura se ocupa de un suceder imaginario, aunque integrado —claro es— por los elementos de la realidad".

La esencia de esta disciplina, puesta de manifiesto siempre, que las cosas hayan nacido con autenticidad, necesita irremediablemente del elemento lingüístico para cumplir uno de los valores, quizás el más importante, de que está constituído el hecho literario.

De esta manera, al filo de la necesidad de la comunicación, latente en todos nosotros aunque no siempre nos interesa descubrirla, la lectura cobra una extraordinaria jerarquía.

Por lectura puede entenderse el ejercicio fonético a que están sometidos los alumnos de la escuela primaria, y aquellos que necesitan cultivar intensamente el aspecto de la buena dicción.

Por lectura entenderemos aquí el permanente vínculo que se establece entre dos impulsos más o menos parejos: el que ha

satisfecho una inquietud de creación y trata de comunicársela a los iniciados, y aquellos que se acercan a este tipo de manifestación estética por razones variadísimas: búsqueda de la belleza, entretenimiento, enriquecimiento de la imaginación, curiosidad, atractivo por las experiencias humanas relatadas.

Y la verdadera literatura está dirigida al hombre, a todos los hombres. Quizás hasta aquellos escritores que en apariencia no han tenido en cuenta ni la posibilidad de un solo lector, cumplían el requisito que en un ensayo publicado en *Sur* expresa Denis de Rougemont: "Todos los que han hecho la literatura mundial, desde Esquilo hasta Dante y Dostoievski, no han escrito para gustar, sino para resolver un drama vital, colectivo o individual". Pensemos bien en la resonancia que tiene aquí la palabra gustar: acceder, en cierto modo, a los requerimientos de los demás. Seguramente Góngora no pensó en ningún instante en el problema de gustar o no a sus contemporáneos. Ni fray Luis de León, ni Luis de Tejada, ni sor Juana Inés de la Cruz. Todos resuelven un drama que les es tan importante como la vida misma: de belleza, de tranquilidad espiritual, de goce por lo hermético, de sentimientos personales. Lo que comienza por ser una brizna puramente original, exclusivo de una sola persona, acaba por transformarse, en virtud de logros estilísticos, en condominio de muchos, por años y más años, hasta ser un trozo de la propia eternidad.

La palabra literatura deriva de letra, que significa lenguaje escrito. Podría creerse así que todo lo que aparece en forma escrita ante nuestros ojos, cabe dentro del mundo de la literatura, y, por consiguiente, de la lectura.

¿Debo insistir en algo que tiene la apariencia de un juego de palabras? Toda la literatura pertenece automáticamente al campo de la lectura, hasta el drama, que ya se subtitula teatro para leer. Pero no todo lo que manejamos en el campo de la lectura, es literatura.

No es momento, por supuesto, de hacer disquisiciones demasiado sutiles y llegar a la polémica. Se trata, simplemente, de que nos pongamos de acuerdo en ese elemental principio que les he enunciado antes y, en suma, investigar un poco acerca de la responsabilidad que le cabe al conductor de lecturas en este aspecto de la cultura del hombre.

Hay muchas clases de lectores, condicionados por circunstancias a veces inusitadas. Así tenemos los que leen y recuerdan

solamente argumentos, los que retienen episodios sueltos, los que hablan de los autores y títulos aunque hayan olvidado contenidos, quienes se han identificado con algunos personajes y climas, quienes memorizan trozos y pueden hacer citas, y todavía quedan aquellos que leen y luego lo olvidan todo.

Los factores que influyen en este bosquejo de clasificación, inagotable si se quiere, son también muy diversos y no siempre fáciles de identificar: el hogar, los medios para actuar en la sociedad circundante, la conducción literaria escolar o extraescolar, los recursos materiales para alcanzar el libro, las inclinaciones particulares, y por sobre todo, el hábito de la lectura, que especialmente en la infancia y en la adolescencia, puede haberse creado en cada lector.

¿Es desmesurada esta ambición que nos lleva a anhelar de las personas, en la medida de las posibilidades de cada una, su transformación en lectores sensibles y en posibles críticos de la obra literaria?

Creo que nadie puede negar valor, bajo ningún pretexto, a la frecuentación literaria. El recuerdo personal que podemos llevar a cabo en lo que atañe a nuestras lecturas, dará un índice de cuáles caminos se nos allanaron por ese medio, cuáles vocaciones se intensificaron por encuentros con seres y hechos de la ficción literaria, y qué perturbaciones nos trajo la mala literatura. André Maurois, hablando de su maestro Alain, el filósofo francés, pregunta: "¿Hay otra cultura que saber leer bien?"

Los testimonios en este sentido de muchas figuras célebres, son también un índice valiosísimo para este problema. Es rara la página autobiográfica de un autor que no aluda a este tema de las lecturas. Veamos un caso. Eduardo Mallea recorre su adolescencia con los detalles más rigurosos en *Historia de una pasión argentina.* Por allí cuenta: "Más que escuchar en clase a todos esos doctores bostezantes, me atraía la ciudad, la calle humana, la llanura, el puerto, mis libros entrañables, los eternos: Dumas, Dickens, Stevenson Gaboriau. . .". En *Rodeada está de sueño,* reflexiona el mismo autor: "Si uno tiene un buen libro lo abre, comienza a leerlo. Entra en esta relación más profunda, más firme y menos tornadiza que las vinculaciones de la vida. Qué placer se tiene si se encuentra uno un libro de sustancia medular, sabio y no petulante, buído y no seco, denso y no pedante". Nicolás Avellaneda decía: "Cuando oigo decir

que un hombre tiene el hábito de la lectura, estoy predispuesto a pensar bien de él".

¿En qué períodos de la vida inciden de manera más permanente los efectos de la buena lectura? A pesar de lo amplio del tema, pueden señalarse épocas especiales en que lo leído ha dejado una huella profunda, y ha servido para tender líneas hacia otros caminos del espíritu.

La infancia, con sus apetencias de lo maravilloso, lo sobrenatural, lo casi sobrehumano, es materia fácil de hollar a través de la sugestión de un cuento, un poema, una leyenda. Es posible adivinar en seguida, por la conversación de un niño, qué libros ha leído, en qué forma y en qué medida han influído en el desarrollo de su personalidad. El niño, como el grande, es también factible de ubicar en prototipos especiales de lector.

Pero antes de recomendar un libro, antes de seleccionar una bilioteca, es necesario crear, intentar al menos, la formación del hábito de la lectura. Un objetivo primero y esencial puede ser éste: enseñar a leer. Es entonces que comienza la difícil y delicada tarea del maestro, no siempre preparado para ello ni con suficiente espíritu, a veces, de selección personal en el material literario que le servirá de motivo de trabajo. El clarísimo maestro Henríquez Ureña, planteándose el problema en lo que de más profundo y vital encierra como destino para nuestra infancia, decía: "Buena orientación literaria debería ser, pues, una de las condiciones del maestro. Buena orientación, nada más, pero nada menos; no se puede exigir, dentro de la situación actual del magisterio, extensa cultura, ni menos aún erudición, que está fuera de lugar en la escuela primaria; pero no es demasiado pedir buen gusto y discernimiento claro".

En el XVI Congreso Internacional de Instrucción Pública que el mes pasado se realizó en Ginebra, con la participación de 52 países, el tema central ha sido, justamente, el que se refiere a la formación intelectual del maestro de enseñanza primaria. Todas las deliberaciones y todos los aportes de experiencias de cada país, han coincidido en un idéntico anhelo de dar al maestro una formación cada vez más intensa en cuanto haga de él un individuo culto, apto para enfrentarse eficazmente con los innumerables problemas a que su ejercicio profesional ha de acercarle. Cultura general, no enciclopédica ni desarraigada del medio ambiente; que lo capacite para integrar en cualquier momento su formación de tipo pedagógico con la

especialización de una disciplina universitaria. Traducido a las necesidades específicas de nuestro país, diríamos: que la carrera del magisterio sea un principio, no un fin.

Ahora bien, al sumergir al niño en el vasto y rico mundo literario, sería vana la pretensión de hacer de él un crítico o un sagaz investigador. Por ahora es suficiente despertar el amor a la obra de arte, a su creador, a la belleza, a las emociones expresadas con sinceridad, a la visión dignificadora de todos los aspectos de la vida.

Dentro del rigor con que necesariamente debe enfocarse el problema de la selección literaria, no hay que caer en la exageración de rechazar lo que no sea un dechado estético, o un texto consagrado por la opinión crítica más severa. Hay muchas obras de una posible intrascendencia para el análisis estilístico que llenan, sin embargo, una necesidad imperiosa para determinados instantes de la edad. Tiene que ser inteligentemente aprovechado ese placer con que el niño se sumerge sin reservas en el mundo de los libros. No cometer la imprudencia de avasallarlo con citas de textos áridos, o el rechazo brusco —sin la sustitución adecuada— de las conocidas preferencias de ese entonces. Siempre tengo presentes estas palabras de Jorge Luis Borges, que leí en su libro *El idioma de los argentinos.* Son del capítulo "La fruición literaria" y dicen así: "Sospecho que los novelones policiales de Eduardo Gutiérrez y una mitología griega y *El estudiante de Salamanca* y las tan razonables y tan nada fantásticas fantasías de Julio Verne y los grandiosos folletines de Stevenson y la primer novela de entregas del mundo: Las mil y una noches, son los mejores goces literarios que he practicado". Sigue Borges: "La lista es heterogénea y no puede confesar otra unidad que la consentida por la edad tempranísima en que los leí".

¿Qué busca, qué quiere, qué mensaje adivina el niño cuando se halla inmerso en ese luminoso ejercicio de su ser que es la lectura?

El mundo del niño, volvemos a recordarlo, nace y muere con él. De pronto, una mañana cualquiera, los seres queridos le están mirando de un modo distinto; hay castillos derrumbados a su alrededor; y una picazón en los ojos los transforma en accesibles al llanto, que se hace fácil y sin motivaciones serias. No es la muerte; es el tránsito de la infancia a la adolescencia.

Las hadas, los animales conversadores, hasta el ogro y los dragones, comienzan a desdibujarse en un nuevo proceso psíquico que reclama otros personajes, otras ideas, hasta otras costumbres en la sociedad. Nunca más una varita de mimbre podrá transformar la piedra en gato, o al hermanito en duende travieso. Ahora se conoce un nuevo atributo, la lucidez, que lo cambia todo y comienza a regir las vidas ya no infantiles en nombre de nuevas y ejercitadas leyes.

Pero nuestro niño es todavía niño, y sigue leyendo con fervor las historias que durante siglos han nutrido las infancias de todo el mundo.

¿Qué busca, qué espera de todas ellas?

En primer lugar, una incitación, un estímulo a sus propios sueños y divagaciones imaginarias. Para él, todo es verdadero, real, porque lo que la comprobación física no puede darle como afirmación, se lo alcanza su imaginación, siempre alerta a utilizar la más curiosa e ilógica de las lógicas.

Es posible que pueda señalarse un aspecto que, aparte del peculiarmente literario, les interese más vivamente: el aspecto ético. De alguna manera, como una resultante natural de la formación hogareña que cada uno recibe, se inclina precozmente a deleitarse con el triunfo del bien sobre el mal, del valiente sobre el traidor, del inocente sobre el criminal. Al lado de todo ello, el concepto de estilo, bueno o malo, logrado o no, pierde importancia para la infancia, y casi se goza lo mismo, en nombre del argumento, con lo bueno, lo mediocre o lo escrito malamente.

El niño no está en condiciones de distinguir, sino por esporádicas intuiciones, las cualidades de estilo de la literatura que le está destinada. Pero el maestro sí, en toda la extensión que implica este compromiso con el futuro "hombre culto" que aspira a formar en el educando.

Se trata de lo siguiente: alimentar esa apetencia por la lectura con un material seleccionado en donde prive un criterio bien sólido y auténticamente madurado sobre el cumplimiento de ciertos intereses literarios. Puesto que esa condición de lectores infantiles es accesible casi a la mayoría, estabilizar en esta edad el gusto, la fruición (inconsciente si se quiere) con obras en donde el problema del fondo y la forma han sido resueltos favorablemente para la perpetuación del hecho literario.

Juan Ramón Jiménez decía una vez que no importa que el niño o el adolescente o el adulto no entiendan todo lo que están leyendo en un momento dado. Es verdad. La obra de arte, no siempre sostenida por una trabazón razonable, que puede llegar a todos sin excepción, vive a través del tiempo y la humanidad por otra serie de circunstancias que la peculiarizan y la hacen insustituible: su realización estética, alguna imagen bella o atrevida, hasta una sola frase o palabra o gesto del protagonista, basta él solo para conformar al espíritu más inquisidor o angustiado.

Por otra parte, para el niño el problema es mucho más fácil de resolver: lo que no dice el autor, lo agrega él mismo; lo que no tiene explicación lógica (aplicando la lógica de los adultos) lo tiene para su razonamiento, que acusa formas infinitas y posee tanta validez como el otro.

El niño, conducido así de la mano del buen escritor, sabría recorrer luego, ya solo, el mundo literario universal, sin perderse en el tormentoso ciclo de lo mediocre, lo falso, lo decididamente malo. ¿Pues cómo vamos a quejarnos luego de él cuando joven, cuando adulto, por falta de gusto literario, si nadie se preocupó en darle la lectura mínimamente decorosa que desde chicuelo le hiciera gozar con las excelencias de su propia lengua materna?

Desembocamos en la necesidad de crear para cada niño, para cada grupo, para cada escuela, *su biblioteca infantil*. En la responsabilidad de tal empeño nos sentimos comprometidos todos los que de alguna manera —padres, maestros, amigos— hemos sentido como propio este problema educativo-literario-infantil, que, en ocasiones, puede constituir un angustiado callejón sin salida.

¿Cómo formar una buena biblioteca infantil? Al atender los intereses más esenciales y vivos del niño, ya se habrá iniciado bien la tarea. Hay escritores para niños, que encauzan su creación literaria para satisfacer esas necesidades urgentes de la edad. Pero no siempre es tan fácil distinguirlas, sobre todo en épocas actuales en que las ventajas materiales del libro y la revista en cuanto a difusión y fuente de recursos, acrecienta una explotación poco sana y provechosa para el tema que tratamos.

Arturo Marasso, en un meduloso ensayo sobre la lectura, recuerda que "los poemas homéricos fueron los libros escolares

por excelencia en el mundo griego". En verdad, la literatura infantil, dirigida al niño y concebida para su mundo particular, es bastante nueva. Su itinerario comienza en el cuento oral relatado junto al calor de la chimenea hogareña; en la ilación algo ingenua de imágenes que la madre utiliza para distraer al niño del ruido exterior y ayudarle a penetrar más fácilmente en la zona del sueño. De allí, el cuento oriental, la mitología germana o céltica, comenzaron a prestar sus personajes y sus hechos fabulosos para ser narrados en forma muy especial a los niños. Esopo, Perrault, Las mil y una noches, Andersen, sedimentan durante siglos ésta amorosa delectación que por la lectura puede sentir un niño.

Pero los tiempos corren velozmente; la humanidad transforma principios de ética, de moral, de religión, de estética, que parecían irreductibles. La literatura infantil también está sometida a esos cambios, porque es hecha por hombres de carne y hueso, de sangre igual a la nuestra, corriendo con el mismo ímpetu y floreciendo en actos de creación que guardamos celosamente en el ámbito de la maravilla.

Esto obliga, fatalmente, a revisar con mayor delicadeza y cuidado lo que recibimos como legado en el campo de la literatura infantil. Aquellos cuentos medievales, ¿no son para nuestros niños un poco arcaicos, y si se quiere hasta algo inmorales? Algunos críticos condenan sin piedad autores y personajes que durante cientos de años han transitado con paso feliz por todas las infancias del mundo. Frente a una literatura malsana y violenta que suele estarles dirigida, la educadora sueca Ellen Key exclama: "Haced una hoguera con los libros para niños, y abrid a la infancia las puertas de las grandes literaturas".

En verdad es bastante difícil (pero de ninguna manera imposible) ubicarse en una posición serena y equilibrada para una juiciosa selección de libros infantiles.

Por de pronto, se requiere un mínimo de conocimiento con respecto a la psicología del niño. Luego, un estudio detenido de los intereses vitales que éste quiere satisfacer, para responder con el material que ha de cubrir esa necesidad y no con el que puede crearle complejos (de miedo, por ejemplo), o posturas falsas en la propia vida. Actualmente, la literatura infantil (especialmente la de las revistas) se solaza en exaltar sentimientos y actos que de ninguna manera dignifican la idea que

puede el niño formarse de la condición humana. No se trata de hechos y elementos que enraizan en la pura imaginación, campo en el cual se sentiría tan cómodo el lector infantil, sino representaciones muy posibles de verificar en el propio mundo de los adultos que rodea al niño: el crimen, la injusticia, el engendro monstruoso, y tanta cosa fea más. Aunque el acto del malvado y la acción injusta lleguen al castigo final, nos preguntamos si es tan importante, tan necesario, enterar al niño de, 7, de 8, de 9 años, que el hombre es capaz de realizar todo eso casi con naturalidad, como ejerciendo una especie de derecho. No olvidemos que aun cuando el último recuadro de la historieta o el último capítulo de la novela instaura un recio castigo para tanta maldad, la naturaleza sentimental y sensible del niño no le permite todavía esclarecer bien el alcance de la enseñanza moral. Su predisposición a lo nuevo, a lo extraordinario, puede llevarlo a admirar (más que a condenar) las habilidades del bandido o del criminal.

Por otra parte ¿es tan necesario que el bien triunfe siempre a costa de muertes, tiroteos o torturas escalofriantes?

Excluye, porque no puede ser tratado en forma ligera, el grave tema de las *revistas infantiles,* que por suerte en nuestro país comienza a obtener una respuesta razonable y bella de parte de algunas editoriales.

En nuestra América, los escritores casi no han dedicado sus esfuerzos a tales libros para niños. Las razones debemos buscarlas desde la idiosincrasia continental hasta la vida múltiple que llevaba cada autor: político, profesional, hombre de Estado, y si mal no venía, escritor. Hay un nombre que siempre deberemos relacionar con este problema del desamparo que es la América literaria para el niño: José Martí, el patriota cubano, que aun en medio de graves y numerosas ocupaciones, tuvo ánimo y tiempo de publicar la primera revista para niños.

Estamos en la aula, en la biblioteca, en el jardín de la escuela. Las palabras de Horacio Quiroga a través de uno de sus cuentos de la selva abren más los ojos de los chiquillos; y la acertada elección del vocablo despierta rápidamente el clima especial en que todo va a desarrollarse. La magia de un escritor permite que los oyentes sientan como naturales las voces de los animales que conversan casi de las mismas cosas que los seres humanos. Aún hay algo más: las víboras, los tigres, los sapos de Quiroga son extraordinarios: grandes, in-

teligentes, buenos conversadores. ¿Pero por qué alguno de los chicos no ha de encontrar una serpiente más venenosa o un tigre más bravo que ese todavía? A nadie se le ocurre preguntar si lo que escucha o lee es cierto o no es cierto. La magia está ya creada. Y el mago es un hombre como cualquier otro, sólo que en pleno ejercicio de una altísima vocación.

Podríamos concluir preguntándonos qué utilidad, qué lección, aparte de la puramente estética, puede encerrar ese logrado cuento de animales. Quizás ninguna. ¿Por qué siempre habremos de buscarla, si basta con la autenticidad del autor para que la lección esté ya presupuesta?. . . Quizás el cuento de Horacio Quiroga, como tantos más, se limite a fortalecer para la vida futura del niño, aquello que tan fervorosamente nos enunciara Paul Valéry: aceptar la cultura, como un valor, no de cambio, sino de consumo.

LA AUTOBIOGRAFIA DE COLLINGWOOD

Se encuentra en las librerías, desde hace aproximadamente un mes y medio, la *Autobiografía* del filósofo e historiador inglés R. G. Collingwood. Con la *Autobiografía* son tres los libros de Collingwood traducidos al español, y todos ellos por el Fondo de Cultura Económica.

No es menester recordar aquí las circunstancias de su descubrimiento para los lectores de lengua española, ni las palabras entusiastas con que su descubridor, Eugenio Imaz, lo saludó en esta misma revista. Cabe decir, para honra de Collingwood y de Imaz que el descubrimiento ha sido venturoso, porque se trata, en verdad, de un escritor de primera clase.

Su primer libro editado en español *Idea de la naturaleza* nos presentó un historiador de primer rango, y su otro libro, *La idea de la historia* un pensador vigoroso. Ya Imaz en el prólogo a la *Idea de la naturaleza* puntualizó algunas fechas de la vida y de las obras de Collingwood. No creo valga la pena repetirlas en detalle. Recordemos simplemente que Collingwood nació en el 1891 y murió en 1943, a la edad de 52 años, siendo el período de mayor fecundidad, al menos en lo que toca a la publicación de sus obras, el que va de 1930 hasta la fecha de su muerte.

Collingwood, desde sus primeros años de estudiante en Oxford, se sintió incómodo en el ambiente filosófico que allí privaba. El tiempo que media entre esta primera incomodidad y la formulación más o menos acabada de su doctrina, es el que se relata en esta autobiografía que ahora nos ocupa. El lector se dará perfectamente cuenta de que los primeros motivos que empujaron a Collingwood a pensar fueron justamente las experiencias que tuvo del ambiente filosófico inglés.

El interés de una autobiografía reside, entre otras cosas, en la mostración de los motivos concretos, personales, que hicieron posible la realización de un pensamiento que al menos aparentemente los excluye u oculta. Es decir, no motivos en un sentido causal, sino a la manera de presentación de problemas. Pero aquí hay que hacer una advertencia. Collingwood piensa que "la autobiografía de un hombre cuyo oficio es pensar debiera ser la historia de su pensamiento". Esta idea de cómo ha de ser una autobiografía es muy semejante a la que Croce sustenta en su "Contributo alla critica di me stesso", cuando dice que en ella

el lector no encontrará, ni confesiones, ni memorias, ni crónicas, sino la escueta historia de sus pensamientos. Ambos, pues, quieren velar sus historias personales por considerarlas sin interés y porque, como dice Croce, éstas no existen sino ligadas a sus pensamientos. Estas autobiografías, a todo lector ligeramente curioso, lo dejarán algo desilusionado. Porque en verdad el título autobiografía nos despierta una curiosidad grande. La confesión personal nos atrae de una manera insospechada. Seducidos por el título y colocándonos en la actitud de un confidente, comenzamos a leer la *Autobiografía* de Collingwood, y, forzoso es decirlo, nuestra curiosidad quedó avergonzada. Del relato ameno de una historia, el primer capítulo a lo más, pasamos a la lectura de un libro de historia de la filosofía, no menos llevadera por ser la del autor. Desilusionados en nuestra curiosidad de confidentes, no defraudados del libro. Es que iniciados en el camino de la confesión quisiéramos saberlo todo: la confesión parece siempre esconder, ocultar algo, nos creemos víctimas de un escamoteo.

Pero dejemos las desilusiones a un lado y hablemos del libro. No por haber dicho que excluye las historias y anécdotas personales hay que creer que esté alejado de la concreción —en el sentido expresado líneas arriba— que toda autobiografía supone. No, todo lo contrario. Collingwood especifica las experiencias fundamentales, propias de su vida intelectual, que, como en todo auténtico pensador son relativamente pocas. Las podríamos sistematizar, con cierta arbitrariedad: 1) El estudio de la filosofía llamada en Oxford "realista", la cual dominaba la Universidad. 2) La guerra del 14. 3) La revolución española. Podría decirse, quizá con un exceso de rigor, que los primeros nueve capítulos tratan, de una manera directa e indirecta, del "realismo"; las otras dos experiencias, también en el noveno, pero sobre todo en el último.

Reseñar una autobiografía cuyo asunto es el pensamiento del autor no es tarea muy fácil. Nos coloca en un dilema: o bien, tomando en cuenta otros libros suyos, resumir el pensamiento del autor, o simplemente hablar de lo peculiar, de lo propio de una autobiografía. Inclinarse por la primera solución significaría descuidar lo que de interesante y único se encuentra en este libro, y decidirse por la segunda sería correr el riesgo de no decir nada ya que la autobiografía lo es del pensamiento. Nosotros haremos lo siguiente: trataremos, primero, de hacer resaltar las ideas esenciales del autor, para luego hablar de lo peculiar del libro, es decir de esas experiencias o motivaciones a las que me referí. Con este tratamiento quizá se pierda la unidad del libro, pero en cambio se gana en orden y tal vez en claridad. La exposición de sus ideas la efectuaremos por muchas razones a base de citas de la *Autobio-*

grafía, naturalmente, y de otros libros suyos, porque creemos que es mejor dejar hablar a Collingwood. Por último haremos un intento de comprensión de lo que es una autobiografía.

Sabemos ya la razón que da Collingwood por haber escrito una autobiografía que viene a ser la de su pensamiento. Sería banal añadir que no se trata de una biografía. Pero la banalidad no está en la diferencia que va de la palabra autobiografía a la de biografía: la razón es más seria. En la *Idea de la Historia* se lee: "No puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento. De esta suerte, por ejemplo, una biografía, por mucha historia que contenga, está construída de acuerdo con principios que no sólo no son históricos sino anti-históricos. Sus límites son acontecimientos biológicos, el nacimiento y la muerte de un organismo humano, por lo cual su marco no es un marco de pensamientos sino de procesos naturales (346). Y en la página siguiente: "En el mejor de los casos es poesía; en el peor un egotismo importuno; pero historia, eso no puede serlo jamás (347).

La cita es larga pero se justifica al colocarnos frente a los dos caminos que nos propusimos: reseñar las ideas de Collingwood e intentar comprender lo que es una autobiografía. Será necesario, sin embargo, decir algo de las teorías "realistas" bajo pena de no entender la actitud de Collingwood para con ellos, que no es nada accidental.

Desconozco con precisión, confieso, la doctrina refutada por Collingwood, es decir, la "realista", que fué sustentada por unos señores tan anónimos como sus teorías, salvedad hecha de los nombres ilustres de Whitehead y Alexander, a los cuales siempre se refiere Collingwood con respeto. Los principales profesores realistas fueron: John Cook, Wilson, H. A. Prichard y H. W. B. Joseph. ¿Qué dicen estos buenos realistas? Difícil pregunta, ya que según Collingwood una de las grandes fallas del realismo oxoniense era la de no poseer —al menos hasta cierto punto— una doctrina propia. Pero no hay que exagerar, algo podemos sacar en limpio. De su "teoría del conocimiento", dice Collingwood: "los realistas oxonienses hablaban como si el conocer fuera una simple intuición o una simple aprehensión de alguna realidad"... "lo que todos estos realistas decían, pensaba yo, es que la condición de la mente que conoce no es ciertamente pasiva, puesto que está ocupada activamente en conocer; sino que es una condición "simple" en que no hay ni complejidades ni diversidades, nada a excepción de conocer (*Autob.,* 33). De la "Etica" realista, escribe: "En 1912 enunció Prichard que la ética, entendida como tal, se basaba en un error, y abogaba por una nueva especie de ética, puramente teórica, en la cual se estudiaría científicamente el funcionamiento de la conciencia moral como si se tratara de los movimientos planetarios y sin tratar de inter-

ferir con él" (*Autob.*, 53). Y más adelante: "La ética es solamente la teoría de la acción moral; por tanto, no puede afectar la práctica de la acción moral" (*Autob.*, 54). De la historia de la filosofía: "Los realistas pensaban que la filosofía tiene una historia. Las diferentes respuestas que los varios filósofos habían dado a las cuestiones eternas de la filosofía, las habían dado, por supuesto, en cierto orden y en fechas diferentes; y la "historia" de la filosofía es el estudio, por medio del cual se aclara qué respuestas se han dado a estas cuestiones, en qué orden y en qué fechas" (*Autob.*, 64-65). En suma, cronología.

Ahora bien, estas citas entresacadas a lo largo del libro pueden engañar por su aspecto aislado. Si "los realistas" en teoría parecen ser de lo más ingenuos e inocentones, en la práctica, en cambio, cuenta Collingwood que eran terribles. Y las "consecuencias" es un tema grato a Collingwood.

Collingwood advirtió el engaño "realista" al comprobar que sus críticas traicionaban los textos criticados, que no se basaban en ellos. No es muy tranquilizador descubrir que el maestro es un farsante. Sin embargo Collingwood no se quedó boquiabierto ante el error, sino que trató de razonarlo —no de disculparlo. Y este razonamiento es el comienzo de su filosofía.

Consideremos, ahora, sus ideas centrales. La *Autobiografía* cotejada con su otro libro *Idea de la Historia,* tiene la ventaja de mostrarnos la génesis de la filosofía de Collingwood. Es decir, en la *Idea de la Historia* se encuentran las mismas ideas y tal vez más redondeadas y enriquecidas con formulaciones más completas, pero en la *Autobiografía* están las tres o cuatro verdaderamente esenciales, y, expresadas de una manera descarnada, sencilla.

Collingwood nos dice: "El trabajo de mi vida, hasta este momento, ha sido principalmente un intento para producir un "rapprochement" entre filosofía e historia" (*Autob.*, 81). Ahora, el primer término de este "rapprochement", la filosofía, se le presentaba, en su forma más inmediata, como la filosofía "realista". Uno de los pecados de ésta era el descuidar la historia, y este descuido, no sólo era un olvido teórico, sino la fuente de casi todos sus errores y engaños.

Las ideas capitales de Collingwood son:

a) La "idea de pregunta y respuesta", como la adecuada para expresar el tipo de conocimiento histórico, pero a la que Collingwood le otorga un significado más amplio.

b) "Toda historia es historia de pensamiento". Es decir, el asunto de la historia es el pensamiento.

c) El conocimiento histórico es la reactualización en el espíritu del historiador del pensamiento cuya historia estudia. El conocimiento

histórico es la reactualización de un pensamiento pasado, encapsulado en un contexto de pensamientos presentes que, al contradecirlo, lo confinan a un plano diferente al suyo.

Consideremos estos tres puntos con un poco de atención.

a) A la idea de "pregunta y respuesta" llegó por su afición a las excavaciones arqueológicas. "La experiencia pronto me enseñó que bajo estas condiciones de laboratorio no encontraba uno nada a menos que fuera como respuesta a alguna pregunta, y no a una pregunta vaga, sino a una definida" . . .

Lo que uno aprendía no dependía solamente de lo que encontraba en las zanjas, sino de las preguntas que se planteaba: de manera que un hombre que hacía preguntas de cierta especie aprendía de la excavación cierta especie de cosas, mientras que a otro se le revelaba algo diferente" . . .(32).

La *Autobiografía* nos enseña que hubo prioridad lógica, y no histórica, en la aplicación de este principio, aunque la lógica y la historia, luego, se compenetren. La "pregunta y respuesta" podemos definirla así: el conocimiento, tanto lógico como histórico, no es más que la respuesta a una pregunta adecuada —y sólo a una— que el historiador o filósofo tenía en su cabeza al escribir una proposición histórica o filosófica. Para comprender cualquier enunciado es menester saber qué pregunta motivó la respuesta, que es la que nosotros estudiamos.

En el plano lógico lo induce a rechazar la lógica proposicional —como él la llama— que era la de los "realistas". "Yo quería substituir a la lógica de proposiciones por lo que llamaba lógica de 'pregunta y respuesta" (*Autob.*, 44). El principio de contradicción servirá de ejemplo: la lógica proposicional afirma que dos proposiciones en cuanto tales podrían ser falsas, y que bastaría examinarlas para encontrar el error, la contradicción. Según la lógica de pregunta y respuesta no se puede averiguar la contradicción si no se conoce la pregunta que ellas contestan. ". . . Caí en la cuenta de que no hay dos proposiciones que se contradigan mutuamente, a menos que sean respuestas a la misma pregunta". Por tanto, es imposible decir de un hombre: "No sè cuál es la pregunta que trata de contestar, pero puedo ver que está contradiciéndose a sí mismo" (*Autob.*, 41).

En el plano histórico: un historiador, si verdaderamente lo es, se plantea una pregunta acerca de una acción pasada y "tortura", como dice Collingwood, al texto hasta que obtiene la respuesta. Para la historia esto es de suma importancia porque lo lleva a rechazar una clase de historia que él denomina "historia de tijeras y engrudo", es decir la historia incapaz de pensar más allá de lo que el texto literalmente

dice. Historia desprovista de significación, que huye del entendimiento histórico para refugiarse en las autoridades. Collingwood reconoce como antecedentes suyos en la lógica de "pregunta y respuesta" a Bacon y Descartes.

b) La historia como historia del pensamiento. Para entender bien esto hay que recordar un análisis de la *Idea de la Historia.* Dice Collingwood que todo historiador distingue en un acontecimiento su "exterior" y su "interior". El exterior sería la descripción del suceso en términos físicos, por ejemplo: César cruzó cierto río llamado el Rubicón, con ciertos hombres, etc. El interior: lo que del acontecimiento sólo puede ser descrito en términos de pensamientos: el desafío por parte de César a la Ley Republicana, o el choque de la política constitucional entre él y sus asesinos. "Lo que el historiador investiga no son meros acontecimientos (por meros acontecimientos quiero decir uno que tiene exterior y no interior), sino acciones, y una acción es la unidad del exterior y del interior de un acontecimiento. "Tiene que recordar siempre que el acontecimiento fué una acción, y que su tarea principal es adentrarse en el pensamiento de esa acción, discernir el pensamiento del agente de la acción" (*Idea de la Historia,* 247). Este análisis implica una conclusión: la diferencia entre el pensar científico-natural, y el pensar o conocimiento histórico. Si aceptamos la división de exterior e interior, la ciencia vendría a ocuparse del exterior, con los fenómenos (sin concebir a éstos como inesenciales, sino como observables). Para Collingwood el científico se queda en ellos, mientras que el historiador estudia el pensamiento que los condiciona. De ahí otra consecuencia: la historia es historia de asuntos humanos. Empezamos a comprender que la historia, para Collingwood no se reduce a una simple metodología. Es esto y algo más. Su lucha es contra una filosofía sin historia y la manera de alcanzar el "rapprochement" anhelado es haciendo una filosofía de la historia, o mejor, mostrando que una historia que no lo sea del pensamiento, no es historia.

Ahora bien, si la historia es la única ciencia, o lo que sea, que trata del pensamiento (los métodos científico-naturales no lo estudian), por la historia conoceremos "el pensamiento", es decir "nos conoceremos". Un capítulo de la *Autobiografía* se intitula "la Historia como autoconocimiento del espíritu". El fracaso de la filosofía —se refiere en particular a la filosofía inglesa y escocesa— en su esfuerzo por conocer la "mente humana" se debe al hecho de haber utilizado los métodos de las ciencias naturales. Pero no se crea que la ciencia va a quedar libre de la historia. En la *Idea de la naturaleza* escribe: "La ciencia natural, como una forma de pensamiento existe y ha existido

siempre en un contexto de historia y depende para su existencia del pensamiento histórico. A partir de esto me aventuro a inferir que nadie podrá responder a la pregunta qué es la naturaleza, a no ser que conozca qué es la historia. . . Marchamos de la idea de la naturaleza a la idea de la historia" (207-8).

c) Si el objeto de la historia es un pensamiento, se crea un problema "¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propia mente. El historiador de la filosofía, el leer a Platón, lo que trata de saber es qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras" *(Idea de la Historia,* 249). . . . De donde "el historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio pensamiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que puede advertir en ellos" *(Idea de la Historia,* 249). Pero de esta idea queda una parte sin aclarar "¿qué es un pensamiento encapsulado? Es un pensamiento que, aunque perfectamente vivo, no forma parte del complejo "pregunta respuesta" que constituye lo que la gente llama de la vida 'real' " *(Autob.,* 114). Pero entonces "¿cómo va uno a saber cuál de estos planos es la vida 'real', y cuál es la mera historia? Observando la forma como surgen los problemas históricos. Todo problema histórico surge, en último término, de la vida 'real'. Los que emplean las tijeras y el engrudo piensan de otra manera: piensan que primero las gentes dan en el hábito de leer libros, y luego los libros les plantan preguntas en la cabeza. Pero yo no hablo de la historia de engrudo y tijeras. En la especie de historia que yo pienso, la especie que he venido practicando toda mi vida, los problemas históricos surgen de problemas prácticos. Estudiamos la historia con el fin de ver más claramente la situación dentro de la cual debemos actuar. De ahí que el plano de donde surgen en, último término, todos los problemas sea el plano de la vida 'real'; mientras que aquél a que están referidas para su solución es la historia" *(Autob.,* 115-6). De todo esto se concluye lo siguiente: si, como afirmamos, o como afirmó Collingwood, sólo mediante la historia conocemos "el pensamiento", y si la historia es, como agregamos últimamente, la recreación de un pensamiento en la mente del historiador, entonces, en la faena de historiar se le revela al historiador las potencias de su mente, o mejor, las condiciones de ella. "Es el historiador mismo quien se sienta en el banquillo de los acusados, y ahí revela su propia mente en el vigor y en la debilidad, en las virtudes y en los vicios" *(Idea de la Historia,* 253).

Nos damos cuenta de la importancia que tiene para Collingwood la idea de la historia.

Este amontonamiento de citas, muy molesto sin duda, nos ha resumido, así lo espero, las líneas esenciales del pensamiento de Collingwood. Ahora podremos comprender la divergencia profunda que hay entre Collingwood y los "realistas". El nivel teórico es total, aunque tal vez las consecuencias que tuvo, sea lo que más le interese. La discrepancia es clara: "La actividad interrogante, como yo la llamaba —escribe Collingwood— no era una actividad para lograr la co-presencia con, o la aprehensión de, algo; no era un preliminar del acto de conocer; era la mitad (siendo la otra responder a la pregunta) de un acto que en su totalidad era conocer" *(Autob.,* 34). Con más claridad aún: "Yo veía claramente que estaban equivocados; que en realidad lo que ellos llamaban teoría del conocimiento se había pensado con especial referencia a la metodología de las ciencias naturales; y que cualquiera que intentara su 'aplicación' a la historia se encontraba, si sabía qué era el pensar histórico, con que tal aplicación era imposible" *(Autob.,* 88). No transcribo otras juicios de Collingwood, muy duros por cierto, porque no conviene prodigarse con las citas, que aún faltan algunos. . .

La polémica con el realismo, que al parecer no importa más que a los protagonistas de ella, nos enseña sobre el peligro de una teoría demasiado tontamente crítica y demasiado juguetona con las ideas. La falta de preocupación histórica por parte del realismo es para Collingwood una especie de señal y de advertencia de un hecho que rebasa en importancia los libros de los tres o cuatro profesores oxonienses: la inutilidad de los métodos científico-naturales para el tratamiento de los asuntos humanos. Collingwood cayó en la cuenta de que la primera guerra mundial significaba el triunfo de las ciencias naturales y el absoluto fracaso de éstas para manejar los problemas humanos, y nos dice: "Yo no elegí pasarme el resto de la vida en esta empresa (la de fundamentar la historia). Alrededor del 1919 encontré que no me quedaba más remedio que hacerlo así" *(Autob.,* 92). Más adelante se pregunta: "Cómo podríamos construir una ciencia de los asuntos humanos, por así decirlo, en la cual aprendieran los hombres a enfrentarse con las situaciones humanas con la misma destreza que las ciencias naturales les han dado para enfrentarse a situaciones del mundo de la naturaleza? La respuesta es ahora evidente y cierta. La ciencia de los asuntos humanos es la historia" *(Autob.,* 117). Una vez demostrado que entre el pasado y el presente no hay un abismo que los separe (recordemos lo que era un pensamiento encapsulado), podrá escribirse ". . . si la función de la historia era informarles a las gentes sobre el presente,

en la medida en que el pasado —su asunto ostensible— estaba encapsulado en el presente y constituía una parte de él no tan inmediatamente visible para el ojo inexperto, entonces la historia se hallaba en la relación más cercana posible con la vida" (*Autob.*, 108).

Ahora comprendemos que la razón por la cual los "realistas" querían construir una ética pura, estaba basada en la analogía con los métodos de las ciencias naturales. Collingwood resume la frustrada ética agudamente: "Si os interesa estudiad esto, hacedlo; pero no creáis que vaya a servir de nada; recordad el gran principio realista: nada se afecta por ser conocido" (*Autob.*, 54).

Dice Collingwood que los "realistas" prepararon una generación de ingleses "para bobos potenciales de cualquier aventurero. . .".

Nos falta por último revisar la importancia de la revolución española en la vida de nuestro filósofo. Repito una vez más que no hay que pensar que lo que llamamos "experiencias" constituyan algo así como el principio causal de una cadena de pensamientos. Lo único que queremos decir es que por medio de estas experiencias, Collingwood se enfrenta a una serie de ideas, de realidades. El inclinarse a favor o en contra de ellas muestra qué clase de hombre era. Uno de los méritos de esta autobiografía es la honradez con que está escrita. La honestidad de la vida de Collingwood se nos revela en los hechos más particulares: frente a las pretendidas críticas de los realistas, Collingwood enseñó a sus discípulos la primera condición de todo hombre honrado en la filosofía: la humildad y la buena fe necesarias para enterarse de lo que un filósofo dice —y dice de verdad. Práctica ésta que no por ser muy elemental es muy frecuentada. El "realismo" es un buen ejemplo de adónde lleva la "crítica fantástica": a un hablar sin sentido, y lo que es peor, a un juego peligroso que acaba con quien está jugando. La decadencia del "realismo" ilustra esta frase.

La impresión que a Collingwood le produjo la guerra española hizo escribir a Imaz que en la guerra española Collingwood se encontró a sí mismo. El juicio es atinado pero hay que apretarlo. En la guerra española se dió cuenta Collingwood de que era menester una decisión; que ciertos hechos no cobran sentido que al decidirnos a favor o en contra de ellas. Collingwood es un ejemplo de la importancia que reclama hoy día la decisión política. ¿Y cuál es la decisión de Collingwood? No podemos enunciarla en una definición. En los años en que fué escrita la *Autobiografía* —1938— las decisiones más urgentes eran otras que las nuestras: existía el peligro del fascismo y el del nazismo. Collingwood conoce las falsedades trágicas de ambos pero, lo vuelvo a decir, es en la guerra española en donde cae en la cuenta no sólo de la

inminencia del peligro, sino de las debilidades —y cómo no iba a ser así— de la política inglesa. Pero seamos cautos: no renuncia al sistema democrático-parlamentario inglés; le parece sólo que se ha vuelto inoperante... El se profesa liberal. El enemigo en estas páginas es el fascismo. Si tenemos presente su lucha contra el "realismo", la necesidad y premura de hacer una teoría de la historia, comprenderemos las líneas que siguen "Yo sé que los filósofos bizantinos de mi juventud, a pesar de toda su profesión de apartamiento científico de las cosas prácticas, fueron los propagandistas de un fascismo venidero. Yo sé que el fascismo significa el fin del pensamiento claro y el triunfo del irracionalismo. Yo sé que toda mi vida he estado enzarzado sin darme cuenta en una lucha política, en la que luchaba entre sombras contra estas cosas. De ahora en adelante lucharé a plena luz" *(Autob.,* 163). Quizá no fuera muy difícil prever cuál hubiera sido la siguiente fase de su lucha.

Pasemos ahora a la segunda parte de esta nota: ¿qué es una autobiografía?

Al pronto surgen una serie de respuestas bastantes plausibles: una autobiografía es la historia de una vida, o el relato de una serie de sucesos imposible de escribir en otra clase de libros, o bien, como en este caso, la historia de pensamientos. Todas estas respuestas son, a no dudarlo, correctas, pero se quedan en la mera descripción del hecho. Y aun la descripción es floja. Sin embargo, la segunda nos agrada más: un relato al que sólo el nombre de autobiografía parece quedarle bien. La autobiografía aparenta ser, pues, algo "único". Pero ¿no son todos los libros únicos? ¿No es precisamente esta unicidad lo que distingue un libro de otro? Si, pero con una diferencia. Lo que tratan de expresar las novelas, los ensayos, etc., está incluído en la palabra misma ensayo novela, etc. Es decir, lo que se dice en una novela no es lo mismo que se afirma en un libro de filosofía. Esto es patente. Luego con la lectura surgirán las diferencias: se trata de un libro de filosofía perteneciente al idealismo alemán, o bien es una novela que cabe dentro de la denominación de picaresca, etc., etc.

Pero ¿y en la autobiografía qué se dice? ¿Cuál es la unicidad de la autobiografía? Las cosas se complican. En una autobiografía se pueden decir muchas cosas, casi todo: desde la historia de un pensamiento, hasta las andanzas de un muchacho con un resero, como en *Don Segundo Sombra.* Entonces se escribirá: una autobiografía es la historia de un hombre contada por él mismo. Esta definición solemne puede valer, pero es muy vaga porque también en una novela —o en cualquier otro género literario— las posibilidades son infinitas. La novedad de la auto-

biografía es otra. Para encontrarla será menester hacer una diferencia. Preguntemos: ¿Debe ser "real" la autobiografía? Creo que en rigor sí; un hombre no cuenta más que lo que le sucede, y un hombre vive, aunque le pese, en la tierra. Se objetará: todo eso está muy bien, pero una persona puede tener imaginaciones, y por lo tanto hacer la historia de "sus" imaginaciones. En ese caso todo cambia. En cuanto se ponga a escribir "sólo" las imaginaciones estará escribiendo un cuento, una fábula o lo que sea, pero en cuanto se ponga a hacer "la historia" de esas imaginaciones intervienen elementos personales entremezclados con ellas. En suma: si se pone a contar las imaginaciones por sí solas saldrá —en caso de que valgan la pena— un buen libro de literatura, y si se pone a contar la historia de ellas, estará contando su vida como relacionada a esas creaciones.

Si aceptamos lo anterior la autobiografía se nos presenta como histórica, real. Utilizamos la palabra historia sin mucho rigor, y con el único fin de diferenciarla de la fábula, de la invención. Vayamos a la *Autobiografía* de Collingwood.

Nos dijo que la autobiografía de un hombre cuyo oficio era pensar debiera ser la historia de su pensamiento. Tenemos en él, el deseo de historiar su vida, pero lo esencial de ella es el pensamiento: historia del pensamiento.

Pero esto ¿no es paradójico? Un hombre que pretende hacer la historia de sus pensamientos la hace, justamente, porque esos pensamientos han sido ya formulados, siendo así, en cierto modo, históricos. Entonces ¿para qué reescribirlos? ¿No sería esto una repetición? Se objetará: una serie de pensamientos formulados no muestran la génesis de ellos, y este es el propósito de la autobiografía. A esto respondemos: asumimos la objeción —eso mismo lo adelantamos páginas atrás— pero antes de afirmar lo que afirman, tendrían que contestar a estas dos preguntas: ¿para Collingwood tenía algún interés escribir de nuevo sus pensamientos? o mejor, ¿esa faena aclara en algo su pensamiento? Creo que la respuesta sencilla y correcta sería la siguiente: en cuanto a su pensamiento mismo no aclara nada —entendámonos: en cuanto al pensamiento mismo— pero sí ilumina respecto de la vida de Collingwood como pensador, redondea esos pensamientos en lo que se refiere a su legitimidad, es decir, en cuanto a pensamientos que surgen como respuesta a "verdaderos" problemas menesterosos de solución.

Y creo hemos llegado a donde queríamos. Es el momento de preguntar: ¿cuál es la intención de esta autobiografía en particular? A nuestro parecer la de probar la "legitimidad" de sus pensamientos. Pero maticemos: no la de probar la gran excelencia que quizá él supuso que

tenían, sino la intención —en apariencia más humilde— de hacer resaltar la honestidad, la necesidad de plantear los problemas como él lo hizo. Una autobiografía por principio nunca es humilde: hay en ella orgullo, o satisfacción por el deber cumplido, por haber hecho, en suma, las cosas como Dios manda.

Esto en Collingwood es evidente: por un lado, la necesidad de acabar con los realistas, debido a sus funestas consecuencias, y por otro lado, la necesidad de limpiar a la filosofía de los métodos naturalistas y reemplazarlos por los de la historia, por sus funestas consecuencias también.

Las reiteradas "funestas consecuencias" nos indican hasta qué grado estaba Collingwood convencido de la legitimidad de sus planteamientos.

Resumamos: no podemos averiguar la "unicidad" de la autobiografía por lo que en ella se dice. Si en una novela la "unicidad" se revela por la manera misma de decir las cosas, en cambio en una autobiografía "lo que se dice" no es más que un primer paso. De otra manera: la novela —o cualquier otro género— es invención, la autobiografía es re-invención, repetición. Si es así, será necesario saber cuál es el fin, la intención de una autobiografía. La urgencia de este saber es clara: si la autobiografía repite, re-inventa, su fin no puede agotarse en la repetición. A la historia le agregará una intención más.

Sigamos adelante y volvamos a preguntar: ¿es que cualquier hombre tiene necesidad de escribir una autobiografía para demostrarle al prójimo la "legitimidad" de sus ideas? Por lo pronto nos enteramos de algo más: un hombre sin importancia (si hubiera alguien que se creyera sin importancia), un hombre que no sintiera la obligación de decir algo, no escribiría una autobiografía (no se trata de que todo libro supone la importancia de lo que se dice; con lo que llevamos escrito sabemos cuál es la diferencia). Entonces ¿qué encierra esto? Llegamos con esta pregunta a la parte más hipotética de nuestro escrito. ¿No habrá en este caso particular de Collingwood, una frustración, un resentimiento que lo induce, si no a mostrar su importancia, sí la de sus problemas? Aventuro esta pregunta con toda la incertidumbre que supone una hipótesis. No trataré de contestarla, sino de legitimar ¡yo también! la pregunta. Aun con la vaguedad que supone, nos permite aclarar ciertas cosas.

Un lector cuidadoso no dejará de sorprenderse de la escasez de citas. Los únicos nombrados, o son filósofos y profesores "realistas" o son personas con quienes su deuda intelectual es mínima. O bien filósofos tan viejos como Bacon y Descartes que no comprometen en nada su originalidad. La operación es delicada: Collingwood podría afirmar, cuantas veces quisiera, que Bacon y Descartes ya lo dijeron todo, pero

él se reservaría el mérito de haber actualizado esa problemática. Esto molesta un poco teniendo una influencia tan grande y tan evidente de Benedetto Croce. Croce es, sin duda alguna, su base, y la base es siempre, si no lo más importante, sí lo primero y fundamental.

Y las "influencias" han de ser, suponemos, tema obligado en la historia de un pensamiento. Collingwood da una explicación —en una carta privada a Croce que éste cita en los *Quaderni della Critica,* num. 4, Aprile 1946— arguyendo que obedece a una tradición de la filosofía inglesa que consiste en no citar...

Sin embargo en la página 63 de la *Autobiografía,* escribe "... mucho tiempo antes que yo "creara" dicha lógica (la de pregunta y respuesta)...". Es asombroso porque, justamente, la idea de "pregunta y respuesta" es la de más directa filiación crociana.

Además con nuestra pregunta se nos aclaran ciertos aspectos de la vida de Collingwood. Es sabido que en Inglaterra no se le prestó mucha atención —sin que averigüemos si se le debía o no prestar atención. El pensamiento italiano, Croce, Gentile, De Ruggiero, etc., con el cual Collingwood estuvo en constante diálogo no pasó de considerarlo como un valioso compañero de preocupaciones. Un historiador alemán —citado por Croce en el artículo mencionado— lo juzga como una víctima de la moda crociana, que en ciertos años invadió a Inglaterra. Por otra parte hay en todos los libros de Collingwood un tono demasiado polémico: la voz del hombre que no se hace muchas ilusiones sobre las gentes que lo escuchan. Sabe que no lo atienden. La fecha de la muerte de Collingwood, parece ser, en su triste final —murió de una pulmonía que lo liberó de una parálisis que sufría desde hacía años—, un resumen de su vida: quienes morían en el 1943 no asombraban a nadie. (Croce, amigo personal, lo supo años después).

Pero digamos, ahora, algo de su pensamiento. El pensamiento de Collingwood se inserta en una preocupación propia y específica del siglo: la historia. Sin embargo sus ideas acerca de la historia recuerdan más bien la filosofía de los primeros veinte años de este siglo: Windelband, Croce, Rickert, etc. Al leerlo sentimos una impresión de cosa sabida, en cierto modo ya sobrepasada, aunque nos la diga con mucho brío e inclusive con formulaciones audaces. Nos parece que la esencia de su pensamiento es el deslinde de los métodos históricos de los de las ciencias naturales. Cuando pretende alargar el concepto de historia y afirmar que mediante ella se estudiará la "mente del hombre" creemos que Collingwood no demostró su razón y que no está —con toda la pedantería de la frase— al día, en lo que ha dicho la filosofía europea. Esto no anula, ni mucho menos, su obra: Collingwood demostró clara-

mente (una de las tantas demostraciones posibles), lo que supuso era el problema capital: la diferencia entre la historia y las ciencias naturales. Y aquí estaba en lo cierto: el problema era un problema. Otra cosa más: Collingwood es un filósofo que argumenta y sabemos que éste no es un mérito menor.

Antes de terminar, dos palabras sobre algo que no puede menos de llamar la atención: el estilo de la educación inglesa. Collingwood se queja, a veces, de ella, pero a nosotros nos asombra. Tiene un no sé qué de naturalidad y de facilidad frente a las cosas más arduas y eruditas, por ejemplo, ante los idiomas clásicos, que no logramos imaginarnos bien.

Stuart Mill, en su *Autobiografía,* confiesa que uno de los motivos que lo impulsó a escribirla fué el deseo de mostrar lo que había sido, según él, una educación extraordinaria. Estas observaciones —para no seguir imaginando alrededor de estas cosas— se ilustran perfectamente con dos anécdotas. Collingwood cuenta que a los cuatro años empezó a estudiar latín y a los seis, si no recuerdo mal, griego. No digo nada de su intento de leer la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a los ocho años. Pero Stuart Mill no se quedó atrás: creo que a los cinco años ya sabía griego y a los siete se lo enseñaba a sus hermanos.

A. ROSSI GUERRERO.

EL DERECHO SOCIAL

MARCA distintivamente a nuestro presente histórico una inquietud que cada vez en forma más precisa y perfilada merece la adjetivación de sociológica. En un momento en que, como en el nuestro, los problemas se agravan hasta adquirir contornos de total derrumbamiento, el hombre se percata del grado en que evitar tal derrumbe corresponde a una clara conciencia del depender recíproco y del convivir humano. El percatarse de ello rebasa la frontera de la política, y viene a vivificar con nuevas y subterráneas aguas los dominios del Derecho.

Nacc el Derecho Social, y apenas nacido como vaga concepción mental, su misma denominación se convierte en objeto de crítica, de discusión, de polémica. Así lo muestra el Dr. Lucio Mendieta y Núñez en su *Derecho Social,* aparecido hace apenas unas semanas, y cuyo contenido intentamos glosar brevemente.

La primera objeción que en la porción revisora se nos ofrece es la de Castan, para quien resulta inconcebible hablar de un Derecho Social, ya que "todo Derecho es social" y, por lo mismo tal denominación es pleonástica. Bonecase se unirá a la crítica dirigida en este sentido al señalar como esencia del Derecho su función reguladora de relaciones sociales.

Frente a este modo de concebir el Derecho Social como algo que no puede sostenerse dentro de una lógica estricta, se nos presenta el punto de vista de autores para quienes es característico del Derecho Social su anhelo proteccionista de los agrupamientos más débiles de la sociedad, mediante el cual intenta resolverse el problema social. Esta noción ha sido criticada por Gurvitch ya que dicha concepción de 'Derecho Social' "no tiene contenido jurídico preciso, puesto que no ofrece sino una aglomeración de estructuras diversas pertenecientes a múltiples disciplinas del Derecho. . . unidas por la consideración del fin al cual sirven esas disposiciones".

El propio Gurvitch ha formulado un concepto sociológico del Derecho que se encuentra íntimamente relacionado con su teoría de las formas de sociabilidad, y el cual se enmarca en la clasificación sociológica del Derecho que tiene en cuenta un Derecho de coordinación, uno de subordinación y uno de inordinación o integración que no es otro que el Social.

En el libro que comentamos, se desglosa la definición descriptiva dada por Gurvitch, en la que se señala como función del Derecho Social la integración de los individuos en la totalidad social, que saca su autoridad del todo cuya vida interior regula, instituyendo un poder social que es función del todo, y que consiste en un servicio social que toma en cuenta a la totalidad como tal.

El libro que comentamos subraya la distinción que hace Gurvitch entre el Derecho Social puro e independiente, el puro tutelado por el Estado, el anexado por el Estado, y el condensado en el orden jurídico del Estado democrático, tras de lo cual no puede menos que concluir que para él este Derecho es social porque "socializa" y porque nace del estrato más hondo de la sociedad, lo cual merece la crítica del autor de *El Derecho Social,* ya que, "a pesar de su indudable valor sociológico, desde el punto de vista jurídico es demasiado amplia. . . lo cual hace imposible configurarlo como una rama autónoma del Derecho". En efecto, tal concepción vendría a desintegrar radicalmente las divisiones clásicas del Derecho.

Más allá de la consideración meramente formal, el autor descubre que las fuerzas que configuran al Derecho Social no son solamente las inquietudes que conmueven a los agrupamientos sociales, sino una serie de factores adicionales que, no obstante estar vinculados a ellos, rebasan sus límites con largura. Es así como se explica la enumeración que él mismo hace de la jurisprudencia, las teorías sociológicas y económicas, el prestigio y la imitación de las instituciones de Derecho social entre los varios elementos convergentes en esa elaboración conjunta que, más tarde, ha de merecerle atento examen y consideración.

Así como el sociologismo de Gurvitch en el enfoque del Derecho Social ha sido considerado por una parte, como poco estricto (y por lo mismo demasiado amplio), y en seguida como demasiado limitado (desde el punto de vista de los factores que lo configuran), al llegar el momento de estudiar el punto de vista de los juristas que como García Oviedo, Granizo y González Rotvos se han ocupado del tema, la crítica se encamina en otro sentido, ya que atinadamente considera el autor que "si el Derecho Social está destinado a resolver la cuestión social. . . en cuanto la resuelva carecerá de materia y, por lo tanto desaparecerá como tal", ya que, en efecto, la solución de esa misma cuestión social corresponde no al Derecho, sino a la Política o, cuando más a la Política ayudada del Derecho.

Fuera ya de la porción revisora, expositiva y crítica, la parte consagrada en el libro a la formulación de las tesis del autor se abre con una consideración metodológica que, como todas las de este tipo, tiene

carácter de fundante para lo que ha de seguir. Los requerimientos rigoristas que como secuela metódica se impone el autor comprenden: 1º—una determinación de las leyes con las que se pretende configurar el Derecho Social; 2º—un análisis del fondo común que puede existir entre ellas; 3º—una prueba diferencial respecto de los principios de otras ramas del derecho; 4º—el descubrimiento de sus fundamentos sociológicos.

Las leyes comúnmente admitidas como integrantes del Derecho Social son las que se refieren al trabajo, a la asistencia, a la seguridad social, a la economía dirigida, a los problemas agrarios así como a las necesidades culturales de la población.

El Dr. Mendieta y Núñez encuentra como denominador común de estas manifestaciones jurídicas: el hecho de que no se refieren a los individuos sino en cuanto son integrantes de grupos sociales, el tener un marcado carácter protector, el de ser fundamentalmente de índole económica ya que toman en cuenta intereses materiales como base del progreso moral e intelectual, el tratar de establecer instituciones y controles mediante los cuales los intereses clasistas dejen de ser contradictorios, para dar lugar a la colaboración entre las clases. La simple mención de estos subrayados esenciales demuestra el amplio interés sociológico de un derecho de este tipo, ya que mediante él se eliminan muchos de los desajustes que tanto peligro entrañan para la vida social.

Las anteriores consideraciones muestran claramente al autor que el Derecho Social es una división del Derecho "formada por varios derechos especiales, inclasificables dentro del Derecho Público o el Derecho Privado".

"El Derecho Social es el que tiene toda la sociedad a mantenerse como unidad autónoma", y lo ejerce la sociedad frente al Estado, creando un conjunto de facultades que el ordenamiento legal consagra como surgidas de la sociedad misma, pero las cuales reciben el aval de la sanción estatal, con lo cual constituyen, al lado del derecho subjetivo, el derecho objetivo.

Es en esta forma como el Dr. Mendieta y Núñez establece como definición de Derecho Social la siguiente:

> Derecho Social es el conjunto de leyes y disposiciones autónomas que establecen y desarrollan diferentes principios y procedimientos protectores en favor de las personas, grupos y sectores de la sociedad, integrados por individuos económicamente débiles, para lograr su convivencia con las otras clases sociales dentro de un orden justo.

Del establecimiento de esta definición de Derecho Social se desprende una clasificación del Derecho distinta de la tradicional; reclasificación que, desgraciadamente por limitaciones de formato puede parecer al lector menos atento como mal jerarquizada pero que, no obstante, es evidente que tuvo una clara categorización en la mente del autor: las dos mayores divisiones que establece están marcadas por el Derecho Natural y el Derecho Positivo, correspondiendo a este último una clasificación que comprende una Pública, otra Privada, una Social y una Internacional. El Derecho Social, a su vez, se clasifica en Derecho del Trabajo, Derecho Agrario, Derecho Económico, Derecho de la Seguridad, Derecho de Asistencia y Derecho Cultural. En el aspecto internacional se da asimismo una rama social a la cual se dedica uno de los capítulos finales de la obra.

Definido y enmarcado, el Derecho Social se estudia en su devenir histórico, exponiendo brevemente su historia, la participación muy importante que México ha tenido en la misma al través de disposiciones como las contenidas en los artículos 27 y 123 de la Constitución, y la manera en que, según lo demuestra la cita y glosa de disposiciones constitucionales de otros países tanto europeos como americanos, ha sido sobrepasado posteriormente nuestro país en el desarrollo del Derecho Social.

Las tendencias claramente apuntadas en las constituciones de los diversos países configuran un Derecho Social que habrá de ser el Derecho del porvenir. El autor, apoyado parcialmente en Gurvitch y parcialmente guiado por una intuición creadora (juicio éste nuestro que no es de valor sino de realidad), postula una Declaración de Derechos Sociales entre los que, como requerimientos mínimos habrían de contar las condiciones humanas en el trabajo, la garantía de ocupación remunerada, la compensación en caso de salario insuficiente, el subsidio al desempleado, la garantía a viudas y huérfanos, el retiro pensionado, la garantía de educación superior a quienes se distingan en sus estudios primarios, la dotación de tierras suficientes para los campesinos, y de habitación para éstos y para los obreros, etc. A estas finalidades de tipo general, el autor ha agregado una que, no obstante su validez para diversas latitudes, muestra la forma en que el autor se ha dejado influir por la realidad social de México, digno objeto de las preocupaciones de cualquier sociólogo; en efecto, a los anteriores se agrega la necesidad de "no permitir la salida de los trabajadores nacionales al extranjero sin la previa celebración de convenios a fin de que se les otorguen los mismos derechos sociales que se conceden a los trabajadores del país de que se trate".

La vinculación nacional del sociólogo vuelve a mostrarse cuando, sin perder de vista la generalidad del enfoque mediante el cual se da validez a un estudio científico, señala la necesidad de dar medios de garantizar esos mismos derechos sociales, y de hacerlo, en el caso de México, mediante un procedimiento y juicio análogos si no iguales al de amparo.

En los capítulos finales, el trabajo se anticipa a posibles objeciones y a tachas que se le pudieran hacer de "utopías", para lo cual estudia la compatibilidad de esos derechos sociales con los recursos del Estado y con las garantías individuales, asentando que esos mismos derechos sociales habrán de evolucionar hacia formas compatibles con esas mismas garantías individuales, pudiendo fundamentarse siempre en los recursos del estado.

Una objeción ulterior que pudiera hacerse al Derecho Social podría plantearse como peligro de caer en el totalitarismo; la dificultad se resuelve en cuanto el Dr. Mendieta y Núñez rechaza la objeción con un *no* rotundo al que se agrega convincentemente la consideración de que, ello no puede ocurrir ya que "esto se logra no por la fuerza del Estado, sino por la libre determinación de las personas, de tal manera que el Estado será el simple agente de realización de un Derecho creado por el pueblo mismo".

En esta forma, se abren pues las rutas, desde el terreno científico, a una evolución limpia y sin obstáculos de una disciplina y de un conjunto de normas que han de coadyuvar, en forma importantísima, a convertir esa inquietud social de nuestro tiempo en fuente creadora de nuevas y más altas realizaciones humanas dentro del marco de la humana convivencia.

Oscar URIBE VILLEGAS.

Presencia del Pasado

TULA, LA SUPUESTA CAPITAL DE LOS TOLTECAS

Por *Laurette SEJOURNE*

TODOS los documentos que se refieren a la historia pre-colombina indican a cada paso el predominio cultural inigualado de los toltecas: aparecen como el primer pueblo venido a estas tierras; los creadores de la agricultura,[1] de la medicina,[2] y los fundadores de todas las artes en general. La palabra "tolteca" se convierte en sinónimo de artista altamente calificado y constituye un título de nobleza en todas las sociedades posteriores, las cuales, hasta los aztecas, se proclamarán sus herederas.

La confusión que reina en los trabajos de los cronistas españoles e indígenas en lo que concierne a los acontecimientos anteriores al siglo X, es sustituída, a partir de esta época, por una cronología cada vez más exacta; y entre las primeras fechas que nos proporcionan estos documentos figuran unas que se relacionan a un cierto grupo de toltecas que funda una ciudad llamada *Tula,* y que, por esta razón, son llamados los toltecas históricos.

Después de los reconocimientos topográficos y de las exploraciones de la zona, Antonio García Cubas [3] y Désiré Charnay [4] identificaron sucesivamente la ciudad tolteca en cuestión

---

[1] Como es sabido, la agricultura es un don que *Quetzalcóatl* hizo al hombre, después de haber robado a la hormiga el grano de maíz original.

[2] "Tenían asimismo mucha experiencia y conocimiento los Toltecas, en cuanto que conocían las calidades, y virtudes de las hierbas. . . y por la gran experiencia que tenían de ellas, dejaron señaladas y conocidas las que ahora se usan para curar, porque también eran médicos, y esencialmente los primeros de esta arte". FR. BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia de las Cosas de Nueva España,* Editorial Nueva España, México, 1946, Tomo II, p. 277.

[3] *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* Tomo I, México, 1873.

[4] DÉCIRÉ CHARNAY, *Les anciennes villes du nouveau monde,* Paris, 1885.

con las ruinas que se encuentran cerca de la actual *Tula* en el Estado de Hidalgo;[5] y en nuestros días, W. Jiménez Moreno confirmó brillantemente lo expresado por sus predecesores localizando en los alrededores de esta ciudad los lugares que continúan todavía siendo designados con el mismo nombre nahua que en las crónicas. Como lo hace notar correctamente este historiador: "No era necesario ser profeta, y tampoco se requería esperar los resultados de las exploraciones arqueológicas, para saber que la olvidada *Tula* del Estado de Hidalgo era la misma a que se refieren las tradiciones nahuas, porque las fuentes aportan pormenores bastantes para comprobarlo".[6] En efecto, después de Charnay y García Cubas nadie puso jamás en duda el origen tolteca de las ruinas del Estado de Hidalgo, a pesar que ningún americanista haya soñado ver en ellas la expresión suprema de ese pueblo civilizador por excelencia, honor que se acordaba unánimemente a *Teotihuacán.* Pero, al efectuarse nuevos estudios sobre *Tula* y con la ayuda de argumentos técnicos que serán expuestos más adelante, toma forma una tesis según la cual esta ciudad sería el más grande centro tolteca, y en 1941, "después de acaloradas polémicas en la Sociedad Mexicana de Antropología",[7] se reúne un Congreso, en el cual participan los antropólogos más distinguidos, con el fin de decidir oficialmente el rango que correspondería a *Tula* en la historia Mesoamericana. Después de discusiones más apasionadas todavía que las precedentes, *Tula* se vió elevada a la categoría de capital, mientras que *Teotihuacán* cayó en las tinieblas de la época pre-tolteca, golpe de teatro que conmovió a muchos americanistas.

Teniendo en cuenta que nueve temporadas de exploraciones magistralmente dirigidas han descubierto desde entonces una gran parte de la antigua *Tula* de Hidalgo [8], nos ha parecido interesante someter la decisión tomada en 1941 a la luz de los conocimientos que la arqueología nos ofrece en este 1953.

Algunas observaciones acerca de las citas que hacen los cronistas a propósito de los toltecas serán indispensables antes

---

[5] Identificación hecha a base de los elementos reconocidos toltecas en Chichén-Itzá.

[6] W. Jiménez Moreno, *Guía arqueológica de Tula,* México, 1945, p. 10.

[7] *Ibid.,* p. 10.

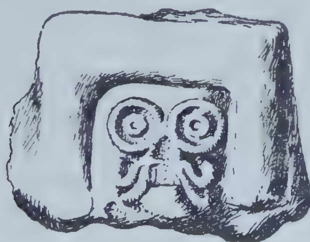
[8] Las exploraciones arqueológicas, dirigidas por Jorge Acosta, fueron iniciadas en Tula en 1940.

Dibujo No. 1.





Dibujos Nos. 2 y 3.—Las figurillas de Tula, escasísimas, son siempre planas, ni una sola ha sido encontrada entera.



Dibujo No. 4.—Una de las tres únicas representaciones de Tlaloc encontradas en Tula. (Tamaño natural).

que nada. Para facilitar la exposición, nos limitaremos a seguir los textos de Sahagún por ser los más ampliamente aceptados y los más científicamente elaborados, como nos lo ha señalado Jiménez Moreno en un hermoso estudio: "Su maravillosa intuición revélase no menos sorprendente cuando se entera uno del método científico por él seguido: al escoger primeramente los mejores informantes, cuidadosamente seleccionados por su ciencia y por su probidad; al lograr, después, que éstos se decidieran a comunicarle sin recelo todo lo que sabían; al admitir que los mismos proporcionaran sus datos en la forma para ellos más fácil y asequible, y en la manera a que estaban acostumbrados: con sus pinturas indígenas; al utilizar al mismo tiempo, como imprescindible auxiliares, a sus antiguos discípulos indígenas de *Tlatelolco,* que a más de conocer muy bien su lengua nativa eran peritos en la latina y en la castellana y, finalmente, al hacer pasar todos los informes así recogidos por varios tamices... Sahagún seguía, sin saberlo, el más riguroso y exigente método de las ciencias antropológicas".[9]

"...Los primeros pobladores de esta tierra..."

DEBEMOS confesar antes que nada, que uno se queda perplejo ante la imposibilidad de encontrar correspondencia a las diferentes etapas culturales de los toltecas con la existencia de una ciudad que, como la *Tula* de Hidalgo, se sitúa con exactitud —y esto gracias al aporte inestimable de Jiménez Moreno— entre los años 968 y 1168. En efecto, en los pasajes donde trata de los orígenes, Sahagún indica que "los toltecas fueron los primeros pobladores de esta tierra",[10] y es imposible que una sociedad tan tradicionalista como la azteca —en la cual Sahagún reclutó sus colaboradores— haya limitado el pasado y el origen de todas las artes y de todas las ciencias solamente a algunos centenares de años. Por otra parte, Sahagún proporciona datos precisos que demuestran que sus informantes situaban perfectamente a los toltecas del siglo X en la cadena de los episodios que ellos relataban: "Por largos tiempos se había tenido señorío y mando en *Tamoanchán,* después se traspasó al pueblo de *Xochimiltepec,* donde estando los que eran señores y ancianos, y sacerdotes de ídolos se hablaron unos a otros diciendo que su

[9] Introducción a la obra de Sahagún, *Historia general de las Cosas de Nueva España,* 4ª edición, Editorial Pedro Robredo, México, 1938.
[10] SAHAGÚN, *obra citada,* México, 1946, Tomo II, p. 275.

dios les había dicho que no habían de estar siempre en el pueblo de *Xochimiltepec*... y así todos... comenzaron a caminar y fuéronse poco a poco hasta que llegaron al pueblo de *Teotihuacán,* donde se eligieron los que habían de regir y gobernar a los demás, y fueron electos los que eran sabios y adivinos, y los que sabían secretos de encantamientos. Hecha la elección de los señores, luego se partieron de allí, yendo cada uno de éstos con la gente que era de su lenguaje... Iban siempre adelante los toltecas... y fueron a dar en un valle entre unos peñascos donde lloraron sus duelos y trabajos porque padecían mucha hambre y sed... Estando allí los toltecas... dicen que su dios les habló... mandándoles... que no habían de permanecer allí, lo cual oído por los toltecas... se partieron todos y fueron a dar al pueblo de *Tullantzingo* y de allí, después pasaron a *Xicotitlán* que es el pueblo de *Tula*".[11]

Quetzalcóatl

OTRO punto que impide la identificación de la *Tula* de Hidalgo con la más prestigiosa metrópoli del centro de México, es lo que concierne a *Quetzalcóatl,* dios que reveló a los toltecas las ciencias y las artes, que hizo de ellos el más civilizado de los pueblos y en nombre del cual gobernaron todos sus reyes.

Es verdad que existe en la historia del siglo X un sacerdote de *Quetzalcóatl* que parece haber desempeñado un papel importante en el nacimiento de *Tula,* pero resulta difícil en verdad confundirlo con el creador de una vasta cultura, como ocurriría si consideráramos a esta ciudad como la capital de los toltecas. Sabemos que este personaje, nacido en 947, era hijo de un jefe de horda llamado *Mixcóatl* que murió asesinado. Después de haber vengado la muerte de su padre, *Topiltzin* sube al trono de *Culhuacan,* abandona después este centro por *Tullancingo* y termina por transportarse a *Tula* donde se encuentra su retrato en el que se descifró la fecha de 980. Convertido en sacerdote de *Quetzalcóatl, Topiltzin* "intenta una reforma religiosa y fracasa ante la resistencia hostil de los adoradores de la deidad nacional tolteca-chichimeca: *Tezcatlipoca*".[12] ¿Cómo poder comparar esta figura episódica que después de sangrientas luchas por el poder se constituye en sacerdote de una

11 SAHAGÚN, *obra citada,* T. II, p. 312.
12 W. JIMÉNEZ MORENO, *Guía arqueológica de Tula,* p. 13.

divinidad ya furiosamente combatida, con el héroe cultural *Quetzalcóatl* mismo o con aquéllos de sus sacerdotes que continuaron con brillo su obra creadora? Hablando de los toltecas, Sahagún especifica bien que: "...adoraban a un solo señor que tenían por dios, al cual le llamaban *Quetzalcóatl,* cuyo sacerdote tenía el mismo nombre, es decir *Quetzalcóatl,* el cual era muy devoto y aficionado a las cosas de su dios, y por esto era tenido en mucho entre ellos; y así es que lo que les mandaba lo hacían, y cumplían, y no excedían de ello, y les solía decir muchas veces, que había un solo señor y dios que se decía *Quetzalcóatl...* y como los dichos toltecas en todo le creían y obedecían, y no eran menos aficionados a las cosas divinas que su sacerdote, y muy temerosos de su dios, ejecutaban sus órdenes".[13]

Como se ve, esto concuerda mal, no solamente con la tentativa y el fracaso de reforma religiosa por parte de *Topiltzin,* sino también con la existencia de una "divinidad nacional tolteca-chichimeca" incompatible con la autoridad absoluta que parece haber tenido *Quetzalcóatl* entre los toltecas.

En realidad, en la historia tolteca todo indica la existencia de dos fases bien separadas entre ellas: la fase en la cual este pueblo es gobernado por una teocracia todopoderosa, y aquélla en la que esta teocracia, después de profundos trastornos que la obligan a abandonar su capital, se desparrama y se mezcla a poblaciones extranjeras (chichimecas y otras) dirigidas por guerreros, y hace intentos aislados para el restablecimiento de sus creencias. Este segundo período está muy bien ilustrado por las aventuras de este *Topiltzin* que sale de un medio que no tiene ya nada de común con el de los súbditos de *Quetzalcóatl* y que se inicia tardíamente —en *Xochicalco,* sugiere Jiménez Moreno— en el culto de este dios. Con *Mixcóatl* y *Topiltzin* parece iniciarse una era civil que rompe brutalmente con la tradición mágico-religiosa que ha reinado hasta entonces en Mesoamérica. Esta nueva actitud está claramente demostrada, además de los relatos históricos, por los resultados de las exploraciones en *Tula,* porque la ausencia casi total de figuraciones de dioses hace de estas ruinas un centro netamente civil como no lo habían conocido épocas precedentes. Este carácter areligioso que se advierte también en las construcciones, no coincide para nada con lo que debiera ser la capital de los toltecas que representaba

---

[13] Sahagún, *obra citada,* Tomo II, p. 281.

"...como una tierra sagrada para nuestros aborígenes (quienes) en sus cantares y tradiciones hablaban con unción religiosa de la gran metrópoli".[14]

Después de su fracaso, *Topiltzin* es perseguido con encarnizamiento y, "una vez perdido su rango de sumo sacerdote por la omisión de penitencias y la comisión de pecados sexuales",[15] se ve obligado a huir de *Tula.* Admitiendo que no se trate más que de calumnias odiosas forjadas por enemigos sin escrúpulos y que *Topiltzin* haya sido verdaderamente un gran personaje, cabría aún preguntarse cómo en tan corto período —menos de veinte años— acosado por una "resistencia hostil" este hombre habría podido crear algo valedero en el dominio espiritual o material; y tendríamos también el derecho de preguntarnos acerca de la posibilidad que un personaje de treinta años que sale de un mundo de homicidios y de venganzas posea los conocimientos luminosos que se atribuyen a *Quetzalcóatl.*

A causa de la repetición de nombres propios que tiene lugar a lo largo de la historia pre-colombina, esta huída ha sido confundida con otro episodio importante de la vida de los toltecas, a pesar de que se trata evidentemente de hechos distintos, Sahagún es preciso a este respecto: "...los toltecas... fueron persuadidos y convencidos por el dicho *Quetzalcóatl* para que saliesen del pueblo de *Tula,*[16] y así salieron de allí por mandado aunque ya estaban allí mucho tiempo poblados, y tenían hechas lindas y suntuosas casas de su templo y de sus palacios que habían sido edificados con harta curiosidad... al fin se hubieran de ir de allí, dejando sus casas, sus tierras, su pueblo, y sus riquezas... y así creyendo y obedeciendo a lo que dicho *Quetzalcóatl* les mandaba, hubieron de llevar por delante aunque con trabajo sus mujeres e hijos, enfermos, viejas y viejos, y no hubo ninguno que no quisiese obedecer, porque todos se mandaron luego que él salió..."[17]

Está bien claro que este pasaje no puede de ningún modo referirse a *Topiltzin.* Primero, la *Tula* de Hidalgo, entonces apenas en sus comienzos, no podía aún poseer los templos y los

---

14 Jiménez Moreno, *Guía arqueológica de Tula,* p. 16.

15 *Ibid.,* p. 13.

16 Se sabe que la palabra *tula* significa en náhuatl *metrópoli* y que sirvió para designar casi todas las grandes ciudades del centro de México.

17 Sahagún, *obra citada,* Tomo II, p. 282.

palacios suntuosos a que se hace referencia (y que no llegaría a poseer jamás), sino que el carácter mismo del acontecimiento es además diametralmente opuesto: por una parte vemos a un jefe venerado que abandona una gran ciudad seguido de todo su pueblo; por la otra, un hombre vencido que huye vergonzosamente de un centro que comienza a formarse. Sahagún habla en efecto de las desventuras de este sacerdote de *Quetzalcóatl*, sin confundirlo sin embargo con el poderoso personaje que condujo el éxodo de los antiguos toltecas, éxodo situado en un período visiblemente muy anterior y que no tiene nada que ver con el otro.

Si consideramos por otra parte que la historia es siempre dictada por el vencedor, resulta poco verosímil que una ciudad haya pasado a la historia como la capital única de un jefe que fué implacablemente combatido y definitivamente derrotado, jefe que ella no habría conocido más que un muy breve lapso y al principio de su existencia. A este efecto es interesante observar que a partir de este momento, el prestigio de *Tezcatlipoca*, "divinidad nacional *tolteca-chichimeca*" no hará más que engrandecerse, mientras que el de *Quetzalcóatl* perderá terreno. En Sahagún, por ejemplo, cuando no está ligado al pasado glorioso de los toltecas, *Quetzalcóatl* no aparece más que como una divinidad de segundo orden (su misión única consiste en barrer "los caminos a los dioses de las lluvias para que viniesen a llover",[18] y hacia el cual se llega hasta manifestar malevolencia: "...El quinto se llama Ce Acatl, de éste se dice que todo es mal afortunado... de todas estas cosas decían que eran mal afortunadas porque eran de *Quetzalcóatl*... y que los que en él nacían, ora fuesen nobles, ora populares, siempre vivían desventurados..."[19] Y mientras que para los legisladores aztecas *Quetzalcóatl* era portador de desgracia, los toltecas creían todo lo contrario: "...y se decía entre ellos que el que en breve tiempo se enriqueciera era hijo de *Quetzalcóatl*".[20] Quien se beneficiará más tarde del papel de protector entre los aztecas será *Tezcatlipoca*, a quien "tenían por dios de los dioses", y al que Sahagún califica de "otro Júpiter".

Las exploraciones arqueológicas han suministrado datos categóricos en este sentido. Contrariamente a lo que se pensaba,

---

[18] SAHAGÚN, *obra citada*, Tomo I, p. 23.
[19] SAHAGÚN, *obra citada*, Tomo I, p. 352.
[20] SAHAGÚN, *obra citada*, Tomo II, p. 281.



Uno de los Templos principales de Tula.



Bajo-relieve del Templo anterior.



Guerrero tolteca de Tula.



Uno de los Atlantes que han hecho la fama de Tula.



Friso con animales caminando cuyo antecedente se encuentra en Teotihuacán.



Figura de tigre.



Figura de coyote.



Calidad artística de las obras de Tula.



Arte de Tula.



Arte de Tula.



Otra manifestación artística de la misma cultura.



También pertenece al arte Tulence.



La única pieza de jade encontrada en Tula.



Una de las escasas representaciones de la serpiente emplumada — Quetzalcoatl hallada en Tula.



El Tigre - Pájaro - Serpiente, otra forma de Quetzalcoatl en Tula. El hecho de que representaciones de este extraño conjunto se encuentre gravado en Vasijas de Teotihuacán (ver dibujo No. 1) hace pensar que su origen debe situarse en esta antigua Metrópoli.

ninguna figuración importante de *Quetzalcóatl* fué descubierta en *Tula* aparte del retrato de *Topiltzin* ya citado, retrato que se encuentra sobre una roca fuera del centro ceremonial y probablemente grabado antes de la erección de los templos. Por otra parte, los tres pequeños fragmentos que representan un personaje que Jorge Acosta identifica con *Quetzalcóatl* así como las escasas serpientes emplumadas descubiertas,[21] no hacen más que subrayar el papel poco brillante que este dios parece haber tenido en *Tula;* y la comprobación científica de semejante actitud hace dudar seriamente de la identificación de las ruinas del Estado de Hidalgo con la capital de *Quetzalcóatl.* Ahora bien, estando íntimamente asociados *Quetzalcóatl* y los toltecas, esta puesta a punto indica que este dios y este pueblo ilustres debieron gozar de una larga existencia antes de esta *Tula,* y que los hechos y las gestas que las fuentes les atribuyen no pueden en ningún modo situarse *todos* en el siglo X.

La arqueología aclara además varios puntos capitales entre los que el más importante es sin duda el que se refiere al talento artístico legendario de los toltecas. "*Quetzalcóatl* fué tenido por dios... y los vasallos que tenía eran todos oficiales de artes mecánicas y diestros para labrar las piedras verdes...,[22] no se cansa de repetir Sahagún que especifica que: "...los toltecas tomaron este nombre de la curiosidad de las obras que hacían, que se llamaron *obras toltecas,* o como si dijésemos oficiales pulidos y curiosos como ahora los de Flandes, y con razón, porque eran sutiles y primorosos en cuanto ellos ponían la mano, que todo era muy bueno, curioso y gracioso".[23]

Debemos convenir que, aun con la mejor voluntad del mundo, es absolutamente imposible adjudicar estos títulos a las obras de los habitantes de *Tula,* Hidalgo, y uno se pregunta por cuál sortilegio su cerámica —sin duda alguna la más fea y la menos imaginativa de todas—, y su escultura rudimentaria —excepción hecha de las cariátides y las pilastras que corresponden a su último período de existencia —pudieron haber pasado por obras maestras en un mundo que, antes y después de esta ciudad, alcanzó cimas prodigiosas en la concepción y en la realización de sus obras. Pero, sin detenernos en la pobreza y la falta de

---

21 Para todas las referencias sobre las exploraciones en Tula, consultar los informes inéditos de Jorge Acosta en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.

22 SAHAGÚN, *obra citada,* Tomo I, p. 295.

23 *Ibid.,* Tomo II, p. 276.

impulso creador verdaderamente extraños que se comprueban en *Tula,* indicaremos una circunstancia revelada por la arqueología: una sola y única pieza de jade ha salido a la luz en *Tula* durante los varios años de exploraciones atentas que se han dedicado a estas ruinas, mientras que en toda exploración medianamente importante efectuada en México, los objetos de piedra preciosa grabada o esculpida —ornamentos personales y pequeños ídolos de uso doméstico— son extremadamente numerosos. Lo singular del caso es que la más sobresaliente característica de los toltecas es justamente su maestría en la talla de piedras preciosas, y Sahagún ha trasmitido a este propósito detalles demasiado exactos para que se puedan descartar: "Ellos mismos por su gran conocimiento hallaron y descubrieron las piedras preciosas y las usaron los primeros, como son las esmeraldas, turquesas y piedra azul fina, y todo género de piedras exquisitas. Fué tan grande lo que alcanzaron del conocimiento de las piedras, que aunque estuviesen metidas dentro de alguna grande, y debajo de la tierra, con su ingenio natural y filosofía las descubrían y sabían dónde las habían de hallar".[24]

A pesar de las innumerables toneladas de tierra que han sido removidas en *Tula* en el curso de esas exploraciones arqueológicas, jamás ha sido encontrado un solo fragmento de jade o de turquesa, fuera de la placa ya mencionada.

Uno de los puntos técnicos que hizo inclinar a los antropólogos en el Congreso de 1941 en favor de la identificación de la *Tula* de Hidalgo con la capital de los toltecas, fué el concerniente a la aparición de los metales en Mesoamérica, fijada hacia el fin del siglo XI. En efecto, al tomar *Chichen Itzá* y *Tula* como puntos de referencia, lo tolteca se situó automáticamente en el horizonte de los metales, y se quiso ver una afirmación de esta hipótesis en el hecho de que la palabra *tolteca* aparece en ciertos textos como sinónimo de *orfebre.*

Es posible que en el curso del tiempo la palabra *tolteca* haya sido empleada para designar al artista que trabajaba el oro, evolución natural de un vocablo al introducirse una nueva y fascinante materia prima, pero, en lo que se refiere a Sahagún, se puede asegurar que jamás este historiador establece la menor relación entre *orfebre* y *tolteca.* "Los toltecas tomaron este nom-

---

[24] SAHAGÚN, *obra citada,* Tomo II, p. 277.

bre de la curiosidad y primor de las obras que hacían que se llamaron obras toltecas... Tan curiosos eran los dichos toltecas que sabían todos los oficios mecánicos y en todos ellos eran los únicos y primos oficiales, porque eran pintores, lapidarios, carpinteros, albañiles, encaladores, oficiales de pluma, de loza, hilanderos y tejedores".[25] Como se nota en la lista minuciosa que ha tenido el cuidado de confeccionar, los orfebres no están incluídos; y cuando, en el capítulo relativo a los oficios que observa entre los aztecas, habla de los orfebres, es tan preciso que uno se sorprende que puede haber habido lugar a confusiones: "...otros se llaman *tlatlalianime*, que quiere decir que asientan el oro o alguna cosa en él o en la plata; éstos son verdaderos oficiales o por otro nombre se llaman toltecas".[26] Lo que quiere decir que, como los demás artesanos, al orfebre altamente calificado se le discernía el título de tolteca, volviéndose de este modo un *orfebre* (tlatlalianime) *tolteca,* como diríamos hoy un "maestro orfebre".

La arqueología nos había reservado a este respecto una sorpresa, porque ni un objeto de metal ha sido hasta ahora encontrado en *Tula.*[27] Esta circunstancia no indica naturalmente que esta ciudad no sea tolteca, ni que los metales fueran desconocidos en Mesoamérica hasta la fecha de su destrucción (fin del siglo XII), pero sí nos obliga a reflexionar sobre la validez de los argumentos que sirvieron para rechazar de la cultura tolteca todo centro anterior a la aparición de los metales. En efecto, la ausencia absoluta de metal en una ciudad reconocida como tolteca sobre bases históricas prueba que de ningún modo la palabra tolteca designa al orfebre y que el horizonte de los metales, a su vez, no puede determinar nada por el momento en cuanto a la cronología de este pueblo.

Un argumento parecido al de los metales ha sido expuesto a propósito de la aparición, en la misma época, de dos tipos de cerámica (una en barro anaranjado, la otra plomiza), que se encuentra en varios centros culturales del siglo XI y que, habiendo sido tomada como propia de la época tolteca, ha hecho rechazar

25 *Ibid.,* Tomo II, p. 280.

26 Sahagún, *obra citada,* Tomo II, p. 159.

27 En realidad, una pequeña aguja de cobre fué encontrada en estas ruinas a través de las nueve temporadas de excavaciones, pero como provenía de escombro superficial, Jorge Acosta piensa que debe corresponder a un período posterior al abandono de la ciudad.

de esta cultura todas las ciudades en las cuales dicha cerámica no aparecía. Pero, como para el caso de los metales, se da la casualidad que *Tula* de Hidalgo pasaría apenas el examen porque, si bien la existencia de la cerámica plomiza ha sido confirmada por dos piezas, la de la cerámica anaranjada, por el contrario, es allí totalmente desconocida, pues ni un tepalcate de este tipo ha salido de sus restos. Una vez más, esto no demuestra de ninguna manera que *Tula* no sea tolteca o que ella no sea contemporánea de esta cerámica, sino que es injusto decidir del destino de un pueblo tan prestigioso como el tolteca basándose únicamente en argumentos técnicos.

PODRÍAMOS extendernos al infinito porque no hay verdaderamente un solo rasgo característico de los toltecas que se pueda aplicar a los habitantes de *Tula* Hidalgo, fuera de algunas aventuras ya mencionadas en parte, todas históricamente situadas. Nos limitaremos entonces a una última observación a propósito de la irradiación cultural de este pueblo que, según las fuentes, se extendió a Yucatán, Guatemala, San Salvador, Nicaragua. Sahagún dice varias veces que las obras toltecas "...como son ollas, muñecas de barro, joyas y otras muchas cosas por ellos hechas" alcanzaron tan gran difusión, que fueron esparcidas "en todas partes de la Nueva España". Una primera pregunta se impone: ¿cuáles son los objetos de *Tula* susceptibles no digamos ya de una demanda, sino simplemente de ser transportados? La curiosa ausencia de objetos de todas clases en *Tula,* hace materialmente imposible la comparación con los productos de otras zonas, y la hipótesis de una exportación en masa de objetos inexistentes debe ser definitivamente rechazada. En cuanto a sus figurillas de barro y su cerámica, las investigaciones arqueológicas de estos últimos diez años nos dicen categóricamente que no han sido encontradas en ninguna de las áreas señaladas como de influencia tolteca, y que solamente han aparecido en una zona cultural secundaria de Sinaloa.[28]

Chichén-Itzá, fusión de dos culturas

COMO lo hemos indicado al comienzo, es *Chichén-Itzá* la que ofreció a los investigadores la posibilidad de conocer las caracte-

---

[28] Ver los artículos de la Dra. Isabel Kelly y F. Ekholm en la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* Tomo V, México, 1941.

rísticas de lo tolteca. Situándose *Chichén-Itzá* al principio de la época histórica —fin del siglo x— goza de una precisión cronológica envidiable, proporcionada por una multitud de datos que han sido transmitidos por varias fuentes. "...en el siglo x... con la llegada de sangre nueva, de nuevos jefes que introdujeron una religión diferente, nuevas costumbres y arquitectura y una vida distinta... los mayas del norte de Yucatán escalaron mayores alturas culturales, perdieron su primitivo carácter provinciano y se convirtieron por sí mismos en fuentes de inspiración cultural, especialmente en el campo de la arquitectura... Todas las fuentes históricas, tanto indígenas como españolas, están de acuerdo en que estos recién llegados... por lo menos *Kukulcán* y sus acompañantes inmediatos, eran de origen mexicano".[29]

Con tales bases, fué fácil discernir los elementos que, no siendo de origen maya, entraban en el dominio de lo tolteca, lo que ocurrió cuando comenzaron a ser estudiadas las ruinas de *Chichén-Itzá*, y hemos visto que es apoyándose sobre los elementos no-mayas de ésta, que se identificó *Tula*. Basándose además sobre el hecho que ciertas características de la época tolteca de *Chichén-Itzá* se encontraban en las ruinas de Hidalgo con una fidelidad absoluta, se dedujo que el poderoso impulso creador que permitió la fundación de la capital del Nuevo Imperio Maya debió forzosamente partir de *Tula*, Hidalgo.

Tenemos ya una idea suficientemente clara de las ruinas de Hidalgo para dudar honradamente de esta posibilidad. En efecto, aun Jiménez Moreno que sostuvo con fervor la tesis que limita la vida del pueblo tolteca a la duración histórica de *Tula*, debe admitir que "La época tolteca duró menos que tres siglos, así es que no hubo tiempo bastante para crear una larga tradición de técnica constructiva, y por eso, aun la arquitectura de su centro ceremonial resulta pobre..."[30] Cabe preguntarse por qué milagro un pueblo que no ha tenido el tiempo (y el talento, sin duda) de crear una propia tradición artística pudo sin embargo producir en Yucatán "un verdadero renacimiento, un segundo período de esplendor".[31]

29 Sylvanus Morley, *La Civilización Maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, p. 102-4.

30 Jiménez Moreno, *Guía arqueológica de Tula*, p. 9.

31 Sylvanus Morley, *obra citada*, p. 102.

La tesis que hace de *Tula* el centro tolteca que inspiró el renacimiento maya está totalmente basada sobre la identificación de *Topiltzin* con el *Quetzalcóatl-Kukulcán* que llevó nuevas fuerzas creadoras al país maya y del que todas las crónicas hablan con veneración. Lo mismo que por ciertos puntos ya discutidos, nos encontramos aquí delante de una multitud de circunstancias que hacen difícil esta identificación, comenzando por el carácter mismo de este personaje que, cualesquiera que hayan sido sus méritos, no puede en ningún modo asumir el papel de héroe cultural. Existe también el hecho de que *Topiltzin,* según toda verosimilitud, abandona *Tula* antes que este centro haya podido realizarse (hemos visto que él dispuso de menos de veinte años) y uno se pregunta cómo habría podido aportar a otro pueblo la noción de elementos culturales que no tomaron forma en *Tula* hasta mucho después de su partida. (La cronología de los monumentos de *Tula* no ha sido todavía establecida, pero Jorge Acosta, basándose sobre observaciones técnicas muy serias cree poder afirmar que las esculturas que caracterizan *Tula* —cariátides y pilastras— datan de su última época).

Hay además una dificultad cronológica que obliga a reflexionar: el período tolteca de Yucatán aparece bien determinado antes del fin del siglo X, es decir, más o menos en el momento de la salida de *Topiltzin* de *Tula.* Aun admitiendo que este personaje haya tenido el tiempo material para transportarse al país maya —lo que resulta imposible con la cronología admitida— ¿puede aceptarse que una fusión cultural de una fuerza y de un dinamismo tan extraordinarios como los que se reflejan en *Chichén-Itzá* haya podido realizarse en un santiamén? Esto resulta más inverosímil aún porque tanto en *Chichén-Itzá* como en *Tula* estamos evidentemente en presencia de una civilización nueva cuyos elementos no pueden haber surgido de un día para otro sino que deben, por el contrario, haber sido muy largamente elaborados. Basándose sobre todos los documentos históricos y arqueológicos disponibles, Morley aclara perfectamente el punto fundamental que concierne a la elaboración de la cultura de Yucatán:

"¿Quiénes eran pues, estos recién llegados que asumieron la administración de una de las principales ciudades-estados del norte de Yucatán y fundaron las otras dos al final del siglo X, creando una confederación con el nombre de Liga de Mayapán?

"No falta prueba documental y arqueológica que indique que, por lo menos los jefes, nobles y sacerdotes, pueden muy

bien haber sido al principio de origen mexicano, aunque, si así fuera, deben haber vivido en la península, ellos y sus antepasados, suficiente tiempo, de dos a dos y medio siglos, en la región de *Chakanputun* para adquirir la lengua maya antes de que ocuparan *Chichén-Itzá* y fundaran *Mayapán* y *Uxmal*...

"...En lo que concierne a *Chichén-Itzá* y *Mayapán*, probablemente los dos primeros centros que establecieron en el norte los recién llegados maya-mexicanos, la prueba arqueológica de una fuerte influencia mexicana es abrumadora... En cuanto al principio del período *Puuc* de la historia del Nuevo Imperio, parece posible inferir con seguridad que durante la última mitad del siglo X, varios grupos de pueblos estrechamente relacionados entre sí, probablemente de origen mexicano, al menos en lo que hace a sus jefes, aunque todos hablan maya, entraron en la península del norte de Yucatán, estableciendo dinastías maya-mexicanas en las capitales de las tres principales ciudades-estados: los compañeros de *Kukulcán* en *Chichén-Itzá*, los cocomes en *Mayapan* y los xiues o tutul-xiues en *Uxmal*".[32]

AL situarse los comienzos de *Tula* en la segunda mitad del siglo X, es evidente que los compañeros mexicanos de *Quetzalcóatl-Kukulcán* deben provenir de otro centro cultural que de esta ciudad tardía, observación que descarta definitivamente la posibilidad de que *Topiltzin* haya jugado en Yucatán el papel determinante que nos veríamos obligados a asignarle si se sitúa *Tula* en el origen de *Chichén-Itzá*.

Por otra parte, si se considera que *Chichén-Itzá* representa la fusión cultural, ya espléndidamente madura, de dos corrientes divergentes en su origen, se deduce que los dos siglos que se atribuyen a la estadía de los mexicanos en país maya antes de la fundación de ese centro está lejos de ser exagerado.

EN el Congreso de 1941, Jiménez Moreno terminó su intervención con palabras a las cuales no podemos menos que suscribirnos y que parecen curiosamente contradecir la tesis que obtuvo la mayoría:

"Las conclusiones a las que puedo llegar son las mismas a las que llega el Dr. Walter Krickeberg en su obra *Los Totona-*

32 SYLVANUS G. MORLEY, *obra citada*, p. 106-107.

cos escrita en 1920... pues, al referirse a la cultura de *Tula*, Hidalgo dice: "Según el estado actual de las exploraciones se puede resumir diciendo que los toltecas históricos fueron los representantes de una *antigua cultura nahua*, limitada primitivamente a los Valles de México y Puebla, pero la cual se extendió después hacia el sur y a lo largo de la antigua ruta comercial hacia la costa atlántica llegando a Tabasco, de donde otras bifurcaciones, muy llenas de vida, se extendieron hasta el norte de Yucatán, por un lado, y por el otro hasta Guatemala, San Salvador y Nicaragua".[33]

Ahora bien, según el estado de las exploraciones arqueológicas en este 1953, un solo y único centro se impone como capital de la antigua cultura nahua de los toltecas: *Teotihuacán*. Esta afirmación será sostenida en otro trabajo, pero deseamos indicar brevemente desde ahora las razones más evidentes que nos llevan a formularla:

1º No existe, por esta época, otra ciudad en el centro de México fuera de *Teotihuacán*, y la cronología de ésta corresponde exactamente a las expansiones del antiguo pueblo nahua de las Crónicas.

2º *Teotihuacán* es la única ciudad de Mesoamérica en la que se puede localizar con certeza la existencia de la representación de *Quetzalcóatl* —la serpiente emplumada— tratada con una inspiración tan prodigiosa que expresa la profunda adoración de la cual habla Sahagún refiriéndose a los toltecas.

3º La fantasía, la riqueza y la belleza de las formas —comparables solamente a la producción del Viejo Imperio Maya— así como la diversidad de los métodos decorativos y de las materias primas empleadas (las piedras preciosas abundan) que existen en *Teotihuacán*, hacen de los habitantes de esta ciudad el único pueblo cuya maestría artística concuerda inmejorablemente con lo que nos revela Sahagún a propósito de los toltecas.

4º *Teotihuacán* es el único centro cultural que ha irradiado su influencia en toda Mesoamérica, y el único también que ha dejado testimonios materiales —cerámica y objetos en piedra exhumados en el curso de investigaciones científicas— en todos los países señalados en los documentos históricos como influídos por la cultura tolteca.

---

[33] JIMÉNEZ MORENO, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo V, México, 1941.

5º El origen de la mayoría de los elementos formativos de *Chichén-Itzá* y de *Tula,* a pesar del cambio natural sufrido por ellos en el curso de la elaboración de tan vigorosa cultura, pueden ya localizarse en *Teotihuacán,* a pesar de que esté prácticamente todavía por descubrirse. En efecto, es de notar que, a pesar de que su extensión es incomparablemente superior a la de *Tula* y de *Chichén-Itzá, Teotihuacán* esté lejos de haberse beneficiado de exploraciones comparables en el tiempo y en los medios con las que gozaron esas otras ciudades. Por lo que se refiere a arquitectura, citaremos la autoridad máxima en este campo:

"Por la comparación de los edificios, parece que entre los siglos X y XII, hubo un nuevo florecimiento al cual pertenecen Xochicalco, Tajín, Tula, Chichén-Itzá, etc., en que las ideas generales de Teotihuacán adquieren modalidades locales conservándose sin embargo los elementos esenciales".[34]

6º Si se aplica a *Tula* de Hidalgo la secuencia tolteca en su totalidad, se escamotea de la historia la más importante ciudad del centro de México. En efecto, en las Crónicas, el nombre de *Teotihuacán* se menciona solamente en los relatos acerca de la creación del Sol y de la Luna, y de ciertas aventuras de dioses. Por otra parte, sus habitantes, a pesar de ser los creadores de la única gran cultura mesoamericana comparable a la maya del Viejo Imperio —cultura de la que toda Mesoamérica extraerá, incluídos los aztecas, las divinidades, los símbolos y las expresiones artísticas que la alimentaran durante siglos— no se nombran jamás.

Es profundamente desconcertante comprobar lo fácil que es ser injusto con el pasado. ¿Quién podría fríamente admitir la posibilidad que, dentro de algunos siglos y a consecuencia de terribles cataclismos, las ruinas de una ciudad industrial de los Estados Unidos, fundada por emigrantes italianos del siglo XIX, y llamada Florencia, se confundiera con la capital del Renacimiento?... Es sin embargo lo que podría ocurrir si, a base de una técnica tan minuciosa que limitara el horizonte y disolviera los valores humanos, se investigaran solamente hechos de importancia puramente formal, sin preocuparse de analizar el carácter de esas ruinas para saber si pueden o no ser la expresión del genio que deslumbró a un mundo.

---

34 IGNACIO MARQUINA, Mesa Redonda sobre problemas antropológicos, julio de 1941, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Antropología,* I-4.

JOSE MARTI, ANTICLERICAL IRREDUCTIBLE

Por *Manuel Pedro GONZALEZ*

HASTA ahora el mundo ha producido muy pocos hombres que a la talla intelectual hayan unido el calibre espiritual y moral de José Martí. A su genio literario y político sumaba este santo varón un transido amor a la humanidad, y como un nuevo Cristo, le consagró su vida y la ofrendó por redimir parte de ella. No hay ejemplo en América desde los días de fray Bartolomé de las Casas, Motolinia, Gante, Sahagún y Vasco de Quiroga, de otra vida tan acendrada y generosa, tan altruísta y entregada al bien ajeno, ni más consumida por el anhelo filantrópico y redentor que la de este gran americano. Amaba él al *Hombre* —como romántico de máxima calidad— y en grado superlativo a los humildes, a los expoliados de siempre, a los que eran víctimas de los poderosos, de los que validos de su autoridad moral los explotaban y envilecían, fanatizándolos. "Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar", dijo en cierta ocasión, y de su lado se puso desde la adolescencia, y por emanciparlos de su esclavitud mental y económica, y devolverlos a "la dignidad plena de hombres libres", renunció familia y bienestar, lidió toda su vida, y por último se inmoló heroicamente. Por eso los proletarios y menesterosos que sabían —o adivinaban— la ternura y la abnegación con que él los defendía, lo acataban como a paladín y valedor, y le llamaban Maestro, como a Cristo sus discípulos, desde mucho antes de que por ellos se ofrendara en el holocausto de Boca de Dos Ríos. Si en las Américas ha existido un Cristo auténtico en los últimos tres siglos, ese Cristo no surgió de entre la santurronería, ni de entre la curia de sotana y solideo, ni mucho menos de entre la rechoncha prelacía, sino de entre las filas proletarias, y se llamó José Martí. Veamos ahora cuál fué la actitud de éste que, a semejanza de aquel otro iluminado, el padre Las Casas, y a quien por antonomasia y universalmente, se llama en América Apóstol

—santo lo han denominado muchos— frente al Vaticano y a su política económica y social.

No se han estudiado a fondo las ideas filosóficas de Martí ni sus conceptos teleológicos y religiosos, ni su noción de la vida y la trasvida. No es éste el lugar de hacerlo. Al propósito del presente ensayo basta con puntualizar su temperamento esencialmente religioso, su concepción espiritualista de la vida, su peculiar deísmo y su creencia en un más allá misterioso y vago que nunca definió claramente. Cuando se afirma que "era un temperamento religioso", no se quiere decir que aceptara ningún credo o teología, ni la liturgia de ninguna iglesia organizada —la católica menos que ninguna— ni religión positiva ninguna que él sabía más políticas que místicas. Reducir el sentimiento religioso a los confines de un templo y a las prácticas de un ceremonial inveterado, y subordinarlo a la potestad de un individuo o de una oligarquía cardenalicia, le parecía una profanación de esta noble emoción y una abdicación de la dignidad del hombre. Sus ideas religiosas propendían al panteísmo y repudiaban los dogmas, tanto más odiosos para él cuanto más absolutistas y pretenciosos eran. Las religiones positivas han dividido y divorciado a los hombres por miles de años y los han convertido en lobos feroces. Por eso Martí las repudiaba, por arrogantes, sectarias, y nocivas a la fraternidad humana. Pretender erigirse en intérprete, apoderado y administrador único de Dios sobre la tierra, con autoridad directamente delegada a un solo individuo o institución, no solamente para regir a la humanidad en esta vida sino para otorgarle o negarle la bienaventuranza en la otra, le parecía el colmo de la soberbia y una superchería indigna, propia únicamente de los tiempos de la magia, la astrología y la alquimia. Sin embargo, por respeto a los individuos que los acataban, jamás atacó ningún dogma. Por lo demás, él los creía agonizantes y en vía de desaparecer, arrinconados y desprestigiados por la educación de las masas y el general predominio de la sindéresis y la ciencia. Su amor al hombre y su fe en la inteligencia humana y en la eficacia de la educación, le hacían optimista y le inducían a creer que pronto la humanidad se redimiría de su propia estulticia. Su raigal idealismo y su ínsita bondad le sugerían conclusiones en extremo generosas y optimistas respecto a las posibilidades de superación y perfectibilidad que creía descubrir en el ser humano.

Como la inmensa mayoría de los españoles e hispanoamericanos, Martí nació en un hogar católico; pero ni sus padres ni el ambiente cubano que lo rodeó en su infancia y adolescencia, eran fanáticos. No conocemos el proceso de liberación mental que lo emancipó de la férula eclesiástica y lo convirtió en anticlerical denodado y sincero. Es probable, sin embargo, que su decepción y su escepticismo respecto a la iglesia católica se iniciaran a poco de llegar a España a los dieciocho años y se completaran luego en México. La conducta política, económica y social de esta institución en la Península y en México era más que suficiente para desengañar y convertir en apóstata del dogma a un lector sincero de los Evangelios como Martí.

Era el Apóstol hombre de gran cultura histórica y aun fué profesor de esta disciplina y de filosofía. Conocía perfectamente el rol político y social del papado a través de los siglos y la conducta de la clerecía en España y América. Esto lo convirtió en un severo censor de la clerocracia y lo divorció para siempre del dogma y las prácticas católicas. Al igual que tantos otros grandes del pensamiento y de la acción en Hispanoamérica durante el décimonono, Martí denunció con gran energía y en muchísimas ocasiones los vicios del clero, su alianza con los poderosos en detrimento de los humildes, su proclividad predatoria y su nefasta influencia en la política de la América ibera.[1] Aquí sólo me será posible ofrecer algunas muestras de esta cívica protesta que no terminó sino con su muerte, pero en su obra escrita pueden espigarse muchísimas otras referencias igualmente condenatorias.[2]

Los conceptos martianos sobre este tema que a continuación insertaré no se han agrupado siguiendo ningún orden específico sino más bien en atención a su afinidad. Esto me permite comenzar con un juicio publicado en México cuando Martí tenía

---

[1] Este es otro aspecto muy poco explorado en la ingente obra martiana. De hecho, el único estudio bien documentado que sobre el tema existe es el titulado *Martí y las religiones,* por Emilio Roig de Leuchsenring, La Habana, 1941, 64 pp.

[2] Casi todas las citas martianas que en este trabajo se transcriben proceden de las dos ediciones más copiosas que de sus obras poseemos: *Obras completas,* La Habana, Editorial Lex, 1946, 2 gruesos vols., y *Obras completas,* La Habana, Editorial Trópico, 1936-1953, 74 vols. Para economizar esfuerzo y espacio, ambas se indicarán con sólo la palabra Lex (o Trópico), el número del vol. en números romanos y la página en cifras arábigas.

veintidós años —en 1875. Se lo inspiró la muerte del digno sacerdote peruano, Francisco de Paula Vigil, autor del libro que Martí alude con tanto encomio. Vigil era un espíritu cristiano auténtico y, por consiguiente, en desavenencia con la conducta del Vaticano y de la clerecía peruana. Como a tantos otros miembros de la Iglesia de similar sinceridad y entereza, la alta jerarquía eclesiástica hostigó y condenó su prédica, pero Vigil, como su colega mexicano, José María Luis Mora, no cejó en su lucha ni renegó su fe cristiana. Dijo Martí de él cuando supo su muerte a poco de llegar a México:

> . . . Esto es lo católico de Roma y Vigil era lo justo y lo cristiano. La forma atrevida y corrompida desconoce la esencia pura que ha abrumado y ha roído. El cristianismo ha muerto a manos del catolicismo. Para amar a Cristo, es necesario arrancarlo a las manos torpes de sus hijos. Se le rehace como fué; se le extrae de la forma grosera en que la ambición de los pósteros convirtió las apologías y vaguedades que necesitaron para hablar a una época mitológica Jesús y los que propagaron su doctrina.
>
> Perseguido tenacísimamente por los secuaces de la doctrina ultramontana, tomó la contemplativa vida de Vigil hábitos más prácticos: volvió los ojos hacia su pueblo engañado: lo vió en manos de los sacerdotes católicos: lo veía abatido y extenuado por la costumbre del servilismo y la obediencia: sintió herida en sí la independencia humana, y ni a su pluma ni a su palabra dió descanso en la dificilísima tarea de devolver a todo un pueblo abrumado el respeto y la conciencia propia. Como Lázaro, está muerto un pueblo que por sí propio no vive: recuérdese a un Mesías cuando hay alguien que lo sacuda, lo conmueva, lo anime y lo levante. Hizo más alguien que Vigil? Vigil hizo en el Perú toda esta obra.
>
> Difícilmente podía atacar la Curia aquella vida sin manchas. Todo crece con el cultivo, y la razón llega con el ejercicio a punto de lucidez y lógica invencibles: en vano luchaba el clero contra aquel espíritu clarísimo, entregado a la inquisición y predicación de la verdad. Hacían los católicos víctimas al Perú de sus soberbias excitadas; escribió Vigil "La defensa de los gobiernos contra las prescripciones de la curia romana", libro en toda la América leído, lleno de raciocinio vigoroso, de intento honrado, y de inflexibles deducciones, que a los hombres de ánimo liberal fortalecieron en sus doctrinas, y a los católicos hicieron dudar y vacilar.[3]

[3] Trópico, XLIX, 73-74.

La enérgica y sostenida militancia anticlerical de Martí se inició y desarrolló en México, en el ambiente de la Reforma y cuando aún vivían y mantenían su beligerancia los más autorizados colaboradores de Juárez a quienes Martí conoció y trató, tales como Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio, Ignacio M. Altamirano, etc. En la *Revista Universal*, periódico liberal y defensor del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, heredero y sucesor del "Impasible", colaboró Martí asiduamente de 1875 a 1877 —año en que la reacción volvió al poder con don Porfirio a la cabeza. En los "boletines" que con el seudónimo de *Orestes* publicó en dicho rotativo en los dos años aludidos, se encuentran otros muchos juicios tan reprobatorios de la conducta y las prácticas de la clerecía como el que le inspiró la muerte de Vigil. Por necesidad de abreviar es imposible reproducirlos aquí; pero sí conviene dejar constancia de que tan pronto como llegó a México en 1875, Martí se incorporó a la corriente liberal y anticlerical mexicana y militó en la vanguardia de sus portavoces más sinceros y de mayor calibre.

Lo mismo exactamente hará cuando huyendo de la reacción porfirista el año 77, se refugió en Guatemala. Predominaba allí a la sazón una especie de despotismo ilustrado presidido por Justo Rufino Barrios. A solicitud del propio gobierno, según parece, escribió apenas llegado un drama histórico y patriótico del cual sólo se conocen algunos fragmentos. En uno de éstos dice el protagonista martiano —*alter ego* del autor— aludiendo tácitamente a los obispos traficantes de esclavos que con este vitando comercio se enriquecieron, a la hipocresía clerical y a la explotación del indio por los ricos y por la iglesia:

Padre Antonio — ¡Jesús!
Doctor — ¡Jesús!
Martino —

El nombre del sublime
Blasfemia me parece en vuestras bocas!
El que esclavos mantiene, el sacerdote
Que fingiendo doctrinas religiosas
Desfigura a Jesús, el que menguado
Un dueño busca en apartada zona;
El que a los pobres toda ley deniega,
El que a los ricos toda ley abona;
El que, en vez de morir en su defensa,

El sacrificio de una raza explota,
Miente a Jesús, y al manso pueblo enseña
Manchada y criminal su faz radiosa!

Padre Antonio — ¡Criminal el Señor!
Martino — Criminal fuera
Si apoyara tu borla y tu corona!
Si mi padre Jesús aquí viniese
Dulce la faz en que el perdón enflora;
Si al indio viera mísero y descalzo,
Y al Santo Padre que salud rebosa;
Si de los nobles en las arcas viera
Trocada sin esfuerzo en rubias onzas
La carga ruda que a la espalda trajo
India infeliz que la fatiga postra;
Si en las manos del uno el oro viese
Y la llaga en la mano de la otra,
¿De qué partido tu Jesús sería:
De la llaga, o del arca poderosa? . . .
¡Responde! No responde Jesús mismo.
Tu sentencia te ha dicho por mi boca! [4]

La cita siguiente está desgajada de un ensayo muy importante todo él para conocer las ideas martianas sobre Dios, las religiones, la naturaleza y lo que él estimaba que sería la religión única del futuro. Inspiróselo el fallecimiento de otro ministro cristiano, Henry Ward Beecher, famoso predicador protestante y denodado antiesclavista, en cuyos "funerales —dice Martí— han oficiado ministros de todas las sectas, excepto la católica". En la imposibilidad de trasladar aquí todos los párrafos pertinentes, elijo los dos que me parecen de mayor significación. En el primero identifica tácitamente la religión católica con "los gobiernos tétricos". En el segundo se perciben varios conceptos que reaparecen con frecuencia en sus escritos, pero me interesa destacar especialmente su clarísima y firme noción de que Dios, los dogmas, el cielo, etc., son producto única y exclusivamente de la imaginación humana. Cada cultura primitiva imagina o inventa su Dios o su Olimpo según su experiencia, su temperamento y su fantasía le dan a entender, y

[4] Trópico, XXVI, 222-223. Cf. también pp. 205, 206, 207 y 221 de este volumen, que contienen otros conceptos similares.

una vez que estas creencias se organizan en iglesia con su teología y su liturgia, se convierten en fuerza política. Para Martí el Dios antropomórfico de judíos y cristianos, la verdad revelada, los dogmas, el cielo, el infierno, el origen divino de las religiones, iglesias, jerarcas, etc., son embelecos con que los intereses creados a la sombra de los credos engatuzan y amedrentan a las masas ignaras e ingenuas, y seducen a los espíritus débiles que necesitan de estas andaderas o puntales:

> ¿A qué, sino a dudar de la eficacia de la vida, han de llevar las religiones que castigan y los gobiernos tétricos? Así, donde la razón campea, florece la fe en la armonía del universo.
>
> El hombre crece tanto que ya se sale de su mundo, e influye en el otro. Por la fuerza de su conocimiento abarca la composición de lo invisible, y por alegría de una vida de derecho llega a sus puertas seguro y dichoso. Cuando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía, y la religión, que es una parte de ella: siempre fué el cielo copia de los hombres, y se pobló de imágenes serenas, regocijadas o vengativas, según viviesen en paz, en gozos de sentido, o en esclavitud y tormento las naciones que las crearon: cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo. La entrada del hombre en la ventura y ordenamiento de la libertad produce, como una colosal florescencia de lirios, la fe casta y profunda en la utilidad y justicia de la naturaleza. Las religiones se funden en la religión. Surge la apoteosis tranquila y radiante del polvo de las iglesias, que se vienen abajo: ya no cabe en los templos, ¡ni en éstos ni en aquéllos!, el hombre crecido. La salud de la libertad prepara a la dicha de la muerte. Cuando se ha vivido para el hombre ¿quién nos podrá hacer mal, ni querer mal? La vida se ha de llevar con bravura, y la muerte se la ha de esperar con un beso.[5]

Estos conceptos se encuentran reiterados muchas veces en sus escritos. Véase cómo se filtran en las siguientes líneas pertenecientes a una bellísima crónica en que describe las fiestas de la Pascua de Resurrección. En ella explica el origen pagano —teutónico— y a la vez cristiano de estas festividades en los pueblos anglosajones, pero no olvida añadir que si bien este regocijo y estos festejos nacieron de la naturaleza para celebrar su renacimiento, las formas e imágenes que el "capricho humano

---

[5] Lex, I, 1063.

les dió" persisten "porque persisten los intereses creados a su amparo":

> Y no hay secta, ni hay herejes, ni hay rebeldes, para esta fiesta de Pascuas, que parece religiosa y es pagana, porque con el alborear de la Primavera, la tierra alborea, la esperanza renace, los enfermos se alegran los niños triscan, los ojos se encienden, se enjubila el alma. Y todos los credos, a despecho suyo y como anuncio de mejores días de paz, se juntan en esta creencia suma en la naturaleza. De ella nacieron, y el capricho humano les dió imágenes y formas que persisten, porque persisten los intereses creados a su amparo, pero el amor llenará al cabo el pecho de los hombres, y todas las creencias vendrán a ser en suma, en los días de las almas tranquilas, esta mejoradora y reverente en la divinidad de la naturaleza.[6]

Su panteísmo veteado de fervor pagano frente a la naturaleza, se aduna en el siguiente párrafo con su concepto de una nueva creencia en la que todas las hoy existentes se resumirán y fundirán. El amor al hombre o fraternidad humana, la inteligencia cultivada, la pasión de la libertad y el desposorio con la naturaleza serán las piedras angulares de la nueva religión, universal y única —sin dogmas que dividan a los hombres en grupos querellosos y rivales, sin teologías y liturgias antagónicas y pretensiosas, sin intereses económicos que la mancillen y traicionen. El cristianismo que hoy predomina, agoniza ya —según esta optimista ilusión de Martí— y desaparecerá muy pronto repelido y expulsado por la nueva fe y la nueva moral que ya se gesta al amparo de la libertad y de la cultura. Su idealismo sano y su fe en el mejoramiento colectivo le impiden a Martí ver la ingénita estolidez de la gran mayoría del rebaño humano que necesita de fetiches, de ídolos, dioses, y amos que le ordenen lo que debe creer y amar, lo que debe odiar y destruir, a quién debe someterse, obedecer y acatar:

> . . . Porque el cristianismo se siente como al morir, en los umbrales de la iglesia nueva donde, con el cielo por techo, se sentará el Cristo católico junto al Cristo hindú, con Confucio de un lado y Votan de otro, sin más clérigo que el sentimiento del deber, ni más candelabros que los rayos del sol, ni más incensarios que los cálices de las flores: y en esta agonía del dogma de la cristiandad,

---

[6] Trópico, XXVIII, 174.

que en lo que tiene de moral y universal persiste, y en lo que tiene de credo ya no vive más que en las alas de las lechuzas, unos cristianos quieren entrarse de mano alta por el mundo, llamando con tambor de pelea a la fe, y marcando con el hierro del infierno a los que no creen, o pregunten antes de creer, como en los tiempos de Torquemada y Calvino. . .[7]

El doble tema de la religión inmaculada y ecuménica, sin imágenes, ni amuletos, sin embustes, ni maulerías; y el de las iglesias vigentes, al servicio de la clase dirigente, es frecuente ritornelo que como un estribillo reaparece en sus escritos. He aquí otro ejemplo:

La riqueza de la misma religión triunfante, no bien pasa de rebelión a autoridad, codicia y fomenta, cría la rudeza y sordidez que privan al hombre de la dicha real, que está, con un poco que se le ponga de champaña y pimienta en los placeres soberanos del espíritu. . .

. . . .

No ven la iglesia portentosa, la iglesia natural, que se está levantando, como árbol que tendrá por copa el cielo, del pecho de todos los hombres a la vez. En la iglesia única, inexpugnable y hermosa, pararán como zorras encadenadas, todas estas iglesias.

. . . .

El catolicismo tiene las masas, la irlandesa y la húngara, y unos cuantos italianos y griegos, y los periodistas y políticos que de ellos viven, y las jóvenes celosas de que sus amigas de culto romano se casen —¡como esa hija del pintapapeles Howard, no más que por ser católicas!—, con misa solemne y discurso del arzobispo vestido de seda, y el coro famoso de sesenta voces que echa por aquellos mármoles las bocanadas de notas del órgano dorado. . .[8]

Martí escribió durante los años en que dirigió los destinos de la Iglesia un papa muy inteligente y muy astuto —León XIII. Como el presente, aquel pontífice se preocupó más de robustecer el poder político del Vaticano y de combatir y contrarrestar la ola de materialismo cientificista y de positivismo, de socialismo, laicismo y anticlericalismo que cundía en Europa por aquellas calendas, que del reino espiritual y de la otra vida.

[7] *Ibid.*, XXXIX, 47-48.
[8] *Ibid.*, XXXVII, 9-30.

Durante el pontificado de León XIII (1878-1903) se acentuó la política clasista del Vaticano y su consorcio con la oligarquía del dinero, a pesar de que la beatería católica lo presente como un defensor de la clase trabajadora. Como el actual también, León XIII era hombre culto y sutil diplomático. Como Monseñor Pacelli, el del comunismo, León XIII percibió claramente el peligro que la expansión del socialismo representaba para la estabilidad de la Iglesia y del orden capitalista, y lo hostilizó en todas las formas que pudo. Las doctrinas socialistas y positivistas llevaban implícito como principio cardinal el laicismo riguroso. La propagación del socialismo entre las masas representaba, por consiguiente, un doble peligro para el Vaticano: por una parte, amenazaba con la emancipación de las conciencias de la dictadura clerical; de la otra, era una ideología esencialmente cristiana y por ende enemiga del régimen capitalista con el que tan comprometido estaba el destino del Vaticano. Era urgente y necesario, pues, poner dique a la difusión del socialismo y desacreditarlo. Al servicio de estas dos metas puso León XIII durante veinticinco años toda su autoridad moral, su talento, sus grandes recursos y su sagacidad. Para que su estrategia surtiera efecto era necesario presentarla con un cariz liberal, progresista y, sobre todo, envolverla en un nimbo de piedad y de transido amor a los humildes y desposeídos. Aliñada su propaganda con tales aderezos, bien sabía él que, por lo menos los católicos más fervientes, la aceptarían como un nuevo evangelio redentor. Principal instrumento de su enconada campaña antisocialista fué la tan traída y llevada encíclica *Rerum Novarum*, proclamada a bombo y platillo en todas las diócesis del mundo como una panacea salvadora que no sólo impediría la explotación de las masas proletarias sino que pondría fin al pauperismo, y acabaría con las injusticias sociales.

Justo es decir que en relación con la política tradicional del Vaticano frente a la lucha de clases, la *Rerum Novarum* representa —en teoría por lo menos— un tímido ensayo reformista y liberal; pero esta tardía y puramente teórica proclama de León XIII, llegaba ya demasiado tarde y era ineficaz para detener el avance del socialismo. De hecho resultaba extemporánea ya y hasta reaccionaria en el instante en que se proclamó. Por otra parte, ni el gran capital ni la propia Iglesia ni sus príncipes que poseían inmensos latifundios, hicieron caso de la tan cacareada encíclica, y los obreros de todo el mundo continuaron tan ham-

brientos como antes y la Iglesia tan confabulada como siempre con los potentados.

Desde entonces, otros muchos papas —sin excluir el actual— han seguido el ejemplo de León XIII y han rendido *lip service* a la causa de la justicia social con píos pronunciamientos. Hasta el reaccionario Pío XI, en su *Quadragessimo Anno,* abogó por una más equitativa distribución de la riqueza —"on paper" como dicen en inglés— pero los campesinos que trabajan la propiedad rural de la Iglesia y sus príncipes siguen tan famélicos como hace un siglo.[9]

José Martí seguía con especial atención la doctrina —y la conducta— social del Vaticano, y jamás se hizo ilusiones respecto a sus proclamas. Por eso lo retrata siempre —y lo mismo a sus altos dignatarios— como defensor y sostenedor de la alta burguesía y del gran capital. En la pugna contra el socialismo, la Iglesia se reveló por aquellos años finiseculares, más beligerante —y belicosa— que el capital. Es mucho más experta y previsora, y más intransigente también. Veamos cómo la describe Martí en este fragmento que dejó inédito a su muerte:

> La Iglesia es astuta —y como se sabe batida en sus antiguas fortalezas, se viene al campo moderno, evoluciona con la humanidad, toma una forma y actitud adecuada a la situación presente, y en el campo moderno presente toma puesto y presenta batalla.

[9] No sólo los campesinos que trabajan los latifundios de la Iglesia en el sur de Italia, en España y en toda Hispanoamérica siguen sin conocer todavía los beneficios que la *Rerum Novarum* se suponía que les granjearía, sino que en la diócesis más rica del mundo se dió un elocuentísimo ejemplo no hace mucho tiempo de la forma generosa en que la Iglesia aplica su propia doctrina. Hace unos cinco o seis años, los infelices sepultureros del cementerio católico de Nueva York ganaban jornales miserables. Eran irlandeses muy devotos y sólo forzados por la extrema necesidad se lanzaron a la huelga tras repetidas negativas del cardenal Francis Spellman a concederles el insignificante aumento que pedían. Los demás enterradores y obreros de la ciudad se negaron a romper la huelga y los cadáveres se acumulaban en el cementerio. Entonces el rollizo cardenal sacó a los seminaristas de sus colegios y se puso al frente de su mesnada —abusando de su potestad o carácter religioso para resolver un problema económico. Atravesó las filas de los hambrientos y consternados irlandeses y rompió injusta y abusivamente la huelga. El cardenal Spellman se convirtió, *personalmente,* en rompehuelgas, cosa que ya ningún industrial hace hoy en los Estados Unidos. En esta forma tan altruísta y tan cristiana interpreta —y aplica— la Iglesia su propia política —la *Rerum Novarum.*

De modo que para vencerla en esta astuta actitud no basta probar que erró en otros tiempos, de que ella con gran sabiduría no parece ahora querer acordarse— sino que yerra en lo que ahora dice, en que la sociedad peligra, en que los matrimonios se deshacen, en que el animalismo está rigiendo el matrimonio, en que sin la fe en una vida posterior de justicia, los hombres descontentos, que en la tierra serán siempre los más, se tomarán siempre la justicia por su mano. Al mismo tiempo que se levanta una parte de la sociedad temerosa, alarmada, y dando todas esas voces, la Iglesia se presenta con ese programa que tiene la fortuna y el ingenio de sacarlo al público, cuando los del país todavía se lo callaban, de manera que cuando la Iglesia no ha hecho más que adivinar lo que las clases acomodadas estaban temiendo y atreverse a darle forma, sabiendo que caía en terreno preparado, aparece a los ojos de las clases acomodadas como una formidable previsora, como la portadora del nuevo estandarte de la conservación social —y se agrupan a su lado con presteza.[10]

Similares conceptos aparecen reiterados en los dos párrafos que siguen. La pregunta final en su segunda alternativa o conclusión está resultando hoy una alarmante profecía a setenta años de distancia:

Mas lo que viene de Europa arrolla y sobrenumera a lo que de aquí se mantiene; y en vista de las grandes hordas descontentas, deseadoras y convencidas de su poder que enseñan de todas partes el puño cerrado, y ya muy a menudo en virtud del falso sistema económico que permitió su importación excesiva, se quedan sin empleo, y en vista también de la indiferencia religiosa, que viene de la omnívora preocupación de la riqueza, y del pensamiento libre, que amenaza a la vez a todas las formas de cultos, el trascendentalísimo problema humano que aquí ahora se formula, es éste: ¿Se agruparán más en espíritu y forma y la mayor parte en espíritu, todas las iglesias, autoritarias por esencia, alrededor de la más autoritaria mirada hoy como baluarte único contra la próxima arremetida social, o sensibles al fin al inminente peligro, ya por mucho tiempo descuidado, frente a la Iglesia Romana, y alguna hija cercana que se le allegue, se congregarán, en enorme y arrolladora rebeldía, a una sacudida alarmada de ese espíritu del país, que parece ir de vencida, todas las iglesias, desde el Episcopalismo

[10] Trópico, LIV, 178.

> al Abeísmo, que mantienen el derecho inalienable del hombre al ejercicio de su propia razón?
>
> ¿Y cuánto problema secundario, cada uno considerable, arranca de éste? ¿La Iglesia Romana, al enseñorearse de un pueblo de prácticas más libres y gratas al hombre que las de otro alguno, se suavizará beneficiosamente con ellas, o se valdrá meramente de ellas para luego ya segura de su dominio cercenarlas? [11]

La que a continuación se inserta es una cita un poco extensa, pero no deseo cercenarla porque revela persuasivamente los procedimientos y las argucias de que se valían los prelados en los Estados Unidos para minar su laicismo tradicional y catequizar a la opulenta burguesía y a la prensa reaccionaria, y al fin imponerse por su marrullería y refinado jesuitismo a la mayoría protestante y a su semillero de sectas en perpetua discordia. Efectivamente, siendo una minoría que sólo cuenta unos treinta y cuatro millones —en una población de ciento sesenta— la Iglesia católica influye más hoy en la política exterior de los Estados Unidos que todas las demás iglesias juntas, y de su seno han brotado los demagogos fascistizantes más peligrosos que el país ha producido. He aquí cómo Martí nos presenta a este monseñor Capel que más que mitrado parece un discípulo muy aventajado de San Ignacio:

> ...En los periódicos, ¿quién no tropieza, aunque sean de gente protestante, con muy marcadas muestras de simpatía a ese blandílocuo prelado, que porque la tiene buena, figura entre las cabezas de la Iglesia, y en dos años que lleva en este país, ha logrado vincular, como si trabajase en materia blanda, no sólo en influyentes conversos, sino en gran parte del público común, ideas de autoridad y represión que a maravilla concuerdan con aquel cansancio del cuidado de sí que engendra, más que otro alguno en los hombres, el exclusivo afán de riquezas, y con los sustos en que ponen a la gente que tiene que perder las sacudidas y amenazas de lo que no halla camino de ganar? Monseñor Capel está en la casa de los ricos, en el púlpito de las catedrales, en el escenario de los teatros, en el retrete de las esposas afligidas, en la sala triste de la niña exaltada, que sin conocer todavía la santidad del amor humano, arde por consumirse en el divino. Lógico, culto, fértil, elocuente, suave, diestro, está Monseñor Capel, venerado y

---

[11] *Ibid.*, XXX, 172-173.

agasajado en todas partes. Si duerme, no se sabe; pero no lo parece. No hay día sin acto suyo. Está en los tiempos, y trabaja con ellos. No gusta de sermones, sino de conferencias. Cardenal como es, más que en la iglesia, predica en el teatro. Se dan fiestas noche tras noche, y no hay ramo de flores más oloroso que sus cumplimientos. Seda es su túnica y su lenguaje. No saca sus argumentos de la Biblia ni de los Concilios, ni de las Encíclicas papales; sino de los sucesos corrientes, de los riesgos que acusan, de la necesidad de remediarlos. No presenta la Iglesia como una institución nacida de revelaciones, y mantenida por eterna virtud de autoridad; sino como el mejor sistema represor de los extravíos y peligros modernos.

Las preocupaciones, las azuza en privado; en público, no hace más que elegantes y estrechos razonamientos. Y el acero de Toledo penetra bien en la carne; pero no mejor que en las mentes desprevenidas, que son las más, y aún en las que no lo estén, la frase templada y bruñida de este reavivador infatigable, que ve que el combate está en la tierra, y pie en ella lo libra contra el siglo, de lo mejor de su panoplia misma, tomándole las armas. De manera que si hoy se preguntase quién ejerce en este país un poder oculto más enérgico y trascendental, el que respondiese que Monseñor Capel era, no iría errado. A su aliento, se ha levantado todo un ejército de lidiadores.

En Roma, Concilio de obispos americanos. Aquí, con asistencia respetuosa de toda la prensa, Concilio en Baltimore; sabia presentación de la utilidad de la Iglesia como poder político, más que nunca necesario en el actual desbarajuste; donaciones cuantiosas para Escuelas Normales de Sacerdotes, base permanente de un ancho sistema de escuelas nacionales religiosas; y las arcas, ya llenas; y las órdenes, dadas; y los carpinteros, levantando en frente de las escuelas públicas, donde ninguna religión se ofende ni apadrina, mas se mantiene el sentimiento religioso, las escuelas católicas, donde se enseñará la subordinación de todos los fines humanos a las ordenanzas de la Iglesia. . .[12]

De nuevo condena la alianza *non santa* entre Iglesia y gran capital en las palabras que siguen:

Pero a esta tentativa de agrupación de "las fuerzas altas", de la Iglesia, el ejército, la banca, el gobierno central, de todo lo que

[12] *Ibid.*, 176-178.

miran como componente de este cuerpo conservador que ha de hacer atrás el ataque próximo de las clases nuevas: a esta concepción estrecha e ineficaz de la función del más grande de los Estados modernos; a esta liga entre los herederos de riquezas obtenidas de la manera gloriosa que hoy repugnan los afortunados que con aires de aristocracia quieren esconder el humilde origen que es su mayor derecho a la estima pública, y los sacerdotes, abogados y militares por ganarse la protección de los ricos o por miedo de perder su estado lo rodean y defienden; a este conato de autoritarismo exótico y provocador se opone, como una inmensa conciencia, todo lo que hay de natural y vivo en la nación.[13]

En otra crónica de 1889 alude de pasada a esta paulatina conquista de la simpatía y el favor de los ricos cuando afirma:

Apenas se ha comentado la habilidad con que va cundiendo entre los ricos la Iglesia Romana, que puso ayer como de oro la catedral de la Quinta Avenida, y sacó las casullas de más recamo y los más preciosos turíbulos, para entrarse con la sutileza del incienso por los sentidos del señorío filadelfiano, que vino a ver casar a la hija del millonario Drexel.[14]

De 1885 es esta referencia en que Martí retrata a la Iglesia invitando "a los ricos y a los medrosos a la coalición y a la guerra". A la guerra contra las masas obreras que a su vez empiezan a organizarse y a unirse para defenderse del egoísmo de los patronos acaudalados:

La catedral de San Patricio no tiene aún torres; pero ya se divisan en el aire las campanas con que invita a los ricos y a los medrosos a la coalición y a la guerra: no tiene aguja todavía la catedral de San Patricio, pero toda ella es mano que señala a los trabajadores unidos que se acercan, sin gran fe en la otra vida, a afirmar su derecho a una existencia holgada en ésta.

¡Unánse, dice, la Iglesia que transporta a otro mundo las esperanzas de los pobres, y los ricos de este mundo que pueden sufrir a manos de ellos!

Y ya levantan fondos para las torres de la catedral de San Patricio; y ya se celebra, con desusada pompa, un congreso emi-

---

13 *Ibid.*, XXXII, 23.
14 *Ibid.*, XXXVIII, 46.

nente de católicos: y ya, con rapidez americana, está al concluir una gran universidad de clérigos.[15]

Véase cómo insiste en la idea de que las religiones organizadas y positivas son fuerzas políticas de índole clasista al servicio de la casta imperante:

> Pero los pastores reunidos en estos días, se han preguntado lo que todos ven: ¿por qué ni aun dando a los templos el bullicio y agrado del teatro se niega la gente a venir al templo?
>
> ¡Porque la enseñanza es falsa, el carácter duro, el rico soberbio, el pobre desconfiado, y la época de vuelco y reencarnación, que pide para guía de juicio y consuelo del alma, algo más que iglesias ligadas en pro de los pudientes contra los míseros, y se rebajan al empleo de instrumentos de gobierno, y defensa de castas, y caen al suelo de una embestida de uñas! En cambio las iglesias de los negros están siempre llenas porque la Iglesia es, como para el Canadá francés, su única patria.[16]

Pero en un país democrático, los votos cuentan y es necesario tener de su parte también a las clases media y pobre. Por eso dice Martí:

> Pues la religión católica, que por su imponencia, amenaza de castigos divinos, poder de hacer la caridad, tañido de las iglesias y solemnidad de sus formas tiene ya al vulgo —y por su catedral propia, con sitiales de altos precios y distinguidas relaciones sociales, y aparato de grandiosidad, y lujo, atrae a la alta clase, hallará al fin manera de introducirse en la clase media. No se diga que no hay clases: ya aquí hay una aristocracia.[17]

Martí ve siempre a la Iglesia en indisoluble consorcio con el lujo y la opulencia. Jamás la describe unida a los humildes o batallando en su defensa y por su redención económica contra la sordidez de los ricos. Aun en meras alusiones episódicas como la siguiente, es constante en sus escritos esta condenación de tan anticristiano maridaje. Así en una crónica de 1888 en la que describe un banquete de casa rica, dice:

---

15 *Ibid.*, XXXI, 195-196.
16 *Ibid.*, XXXVII, 31.
17 *Ibid.*, LXXIV, 24.

> Y en esto se pone en pie el obispo, champaña en mano. En las casas católicas, es gala que el arzobispo vaya a bautizar, a casar, a comer, y le ponen comedor cardenalicio, todo rojo, y el helado de fresa, y la ensalada de tomates, y las luces con velos de seda colorada.[18]

En otra correspondencia del mismo año en la que describe las exploraciones hechas por los escandinavos y normandos medievales en el norte de América, dice al referirse al explorador Leif Ericsen:

> ... salió huyendo de príncipes tiranos, allí como en todas partes ayudados por la clerecía, para fundar en costas más felices el imperio donde el gozo del pensamiento libre fuera la recompensa del valor cristiano.[19]

En un artículo publicado en *La América* en 1883, titulado "Los ingenieros del puente de Brooklyn", nos describe la clase de hombres que cada época y tipo de economía y de cultura producen y de pasada añade:

> ... de la edad teocrática, que nace en Roma antigua y muere en América, torres de religión, en que, sobre los hombros de la Iglesia rica, se alzan los artistas atrevidos, asaltadores de las nubes, rivales hermosos del que, con cincel aún no rehallado, talló en la sombra la naturaleza.[20]

En otro comentario de 1884 en la misma revista precitada sobre "Blaine y Tilden" denuncia la corrupción y decadencia del partido republicano y las aspiraciones de algunos de sus dirigentes más reaccionarios que resume así:

> ... o muestran deseos, como los anglómanos sin jefe, de hacer, con el auxilio de los militares, los capitalistas y la Iglesia católica, un partido aristócrata, conservador y resistente.[21]

Al reseñar en 1889 el libro *Quitasol blanco en México,* del pintor norteamericano F. Hopkinson Smith en el que el autor narra sus experiencias durante un viaje por tierras mexicanas,

---

18 *Ibid.,* XXXVII, 15.
19 *Ibid.,* XXXVI, 108.
20 *Lex,* I, 1207.
21 *Ibid.,* 1211.

glosa un pasaje del libro en que el pintor describe la venalidad de cierto clérigo de aldea con quien pueden más los pesos de plata que los plañidos de sus indigentes feligreses:

Pero en aquel pueblo desierto, en aquella aldea que tiene al "padre" por rey, en aquel convento, donde el pintor ve al pasar arrastrándose de rodillas o mesándose el cabello, los grupos de penitentas, chupadas del hambre, con los ojos vidriosos, asiendo en vano la sotana del padre ceñudo; en aquella sacristía, encajado de pared a pared sobre la hilera de gavetas, resplandece "¡tan fresco, puro y rico de color como si estuviera pintado de ayer!" el cuadro famoso, motivo y objeto del viaje del pintor, el Santo Entierro, del Tiziano.

Mucho costó al viajero y a sus amigos llegar a la sacristía. Al padre se le pusieron como lanzas las cerdas de la ceja. Que es día santo, y no se puede entrar en la alcoba del Señor. "Justo, padre, muy justo: aquí le hemos traído estas finezas de comer, para que las goce cuando se acabe el ayuno".

Que si el pintor da cinco pesos para los pobres, se le puede dejar ver el cuadro: "Aquí están, padre, aquí están en plata pura: bien puede hincarles el diente, que son buenos". Que el otro sacristán, que tiene la llave, se fué en el único burro del pueblo, y no hay quien abra la sacristía: "¡Oh padre; nosotros abriremos, nosotros pagaremos por el cerrajero!" Que la puerta es sagrada, y no se puede romper: pero si el pintor da otros cinco pesos para los pobres. . . : "Aquí están, padre, aquí están". Y al fin se abre la puerta, "que no tenía cerrojo, ni llave, ni lo ha tenido en siglos".[22]

En unos fragmentos póstumos encontramos esta ardorosa exaltación de las prédicas de Cristo, las cuales opone a la conducta de los que se arrogan su representación exclusiva en la tierra:

Pura, desinteresada, perseguida, martirizada, poética y sencilla, la religión del Nazareno sedujo a todos los hombres honrados, airados del vicio ajeno y ansiosos de aires de virtud; y sedujo a las mujeres, dispuestas siempre a lo maravilloso, a lo tierno y a lo bello. Las exageraciones cometidas cuando la religión cristiana, como todas las religiones, se ha desfigurado por sus malos sectarios; la opresión de la inteligencia ejercida en nombre del que

---

22 *Ibid.*, 971.

> predicaba precisamente el derecho natural de la inteligencia a libertarse de tanto error y combatirlo, y los olvidos de la caridad cristiana a que, para afirmar un poder que han comprometido, se han abandonado los hijos extraviados del gran Cristo, no deben inculparse a la religión de Jesús, toda grandeza, pureza y verdad de amor. El fundador de la familia no es responsable de los delitos que cometen los hijos de sus hijos.[23]

Durante los años de la querella entre el Vaticano y el Quirinal, de cuando en cuando León XIII hacía correr la noticia de que estaba dispuesto a trasladar la Santa Sede a otro país con la piadosa intención de alarmar al gobierno italiano y obligarlo a transigir con sus demandas. Por entonces se habló mucho de la posibilidad de que el papado se trasladara a los Estados Unidos. De este rumor se hizo eco Martí en este otro fragmento que permaneció inédito hasta 1944:

> Que el Papa viene a América. Ah! la Iglesia, que está siempre del lado de los que pueden y triunfan, entiende que los monarcas van ya de vencida, y como no les bastan sus fuerzas para defenderse y sustentarse a sí propios, no pueden ya comprometerse a sustentarla, sino que, por el contrario, para hacerse agradables a su pueblo, cometen veleidades antipapales, aunque sean papistas, por lo cual la Iglesia está mudando de auxiliares, y con habilidad suma, al ver que la monarquía ahora y el gobierno está pasando de los reyes a las clases conservadoras, en quienes por la superioridad de la inteligencia, y hábitos está cayendo en algunos lugares y en otros ha caído el mando —se está poniendo de las clases conservadoras. A América viene a eso, y puede decirse que viene llamando. Las clases altas sienten de sobra que el país no puede constituirse en una aristocracia, y aunque lo desean, no lo intentan: pero quieren ir organizando las fuerzas que deban resistir el empuje creciente de las muchedumbres, que parecen determinadas a curar sus miserias, y mejorar, con amenaza de los actuales gozadores, su condición aflictiva. Sin ver que fué siempre la Iglesia aliada excelente de los poderosos.[24]

Refiriéndose a los partidos republicano y demócrata de los Estados Unidos, expresó en un breve y vigoroso símil la tremen-

---

23 Trópico, LIV, 175-176.
24 *Ibid.*, 177-178.

da influencia que ya por el año 1885 en que escribió este formidable ensayo ejercía la iglesia católica en aquel país. Allí se lee esta lapidaria sentencia:

> En religión, fuera de estar siendo socavados ambos, como por el diente de una nutria, por la Iglesia católica, tan dividido en protestantes y católicos está el uno como el otro. . .[25]

He aquí otros dos testimonios de su indignación frente al indebido uso —y abuso— que la Iglesia hacía de su autoridad espiritual para ganar influencia política y riqueza material:

> Empieza la sesión. La junta de estado del partido, que quedó nombrada desde la convención anterior, propone un presidente temporal, un abogado menudo, pacificante y suave, un jesuíta laico, a quien aplauden sin reserva —¡cómo si tal fuera su puesto y oficio!— los sacerdotes que llenan un palco: los sacerdotes lo ayudan con sus votos y poder, y él hace en el siglo lo que le dice el templo que haga: acapara bajo su administración las fortunas católicas, casa viudas de ricos con príncipes cristianos, pone en mal a los padres que le estorban para el libre manejo de la riqueza de los hijos, usa en beneficio y nombre de la Iglesia el poder de sufragio que por el dominio absoluto sobre los fanáticos irlandeses tiene aquí el arzobispo en sus manos.[26]
>
> Por eso (curas en política) de meterse en las casas con la autoridad indiscutible e infalible de las cosas de Dios, esenciales y eternas, para influir en las cosas políticas, locales y de mero accidente, es un robo peor que cualquiera otro, y usurpación de almas.[27]

El anticlericalismo de Martí culminó en los dos famosos ensayos que en 1887 publicó en *El Partido Liberal*, de México, y en *La Nación*, de Buenos Aires, titulados: "El cisma de los católicos en New York" y "La excomunión del padre Mc Glynn". En ellos expone los hechos que dieron origen al conflicto, y hace una brillante defensa de aquel sacerdote modelo, que por serlo, y por tomar en serio las doctrinas de Cristo y vivir conforme a ellas, fué perseguido, hostilizado, difamado, y por último excomulgado por sus superiores jerárquicos. En

---

25 *Ibid.*, XXXI, 42.
26 *Ibid.*, XXXVI, 59.
27 *Ibid.*, LXIV, 75.

estos dos artículos que debieran ser muy divulgados y leídos en toda América se resumen las ideas de Martí frente al Vaticano, pero dada su extensión es imposible reproducirlos aquí ni acotar la plétora de conceptos que contienen. El lector puede encontrarlos en varias colecciones de obras de Martí, particularmente en las dos que aquí se utilizan. *Deo volente,* se reimprimirán de nuevo para conmemorar el centenario martiano que este año de 1953 celebra toda la América latina. Aquí sólo reproduciré la siguiente alusión al padre Mc Glynn, escrita en 1888, con ocasión de separarse éste del partido de Henry George:

> El cura Mc Glynn, a quién echó a la política su indignación contra los abusos de la Iglesia católica confabulada con el partido demócrata, riñe con Henry George, su ídolo de ayer. . .[28]

En 1887 escribió también esta ferviente loa de aquel gran anticlerical mexicano, sostenedor del espíritu de la Reforma hasta su muerte, ocurrida en este año, Juan José Baz:

> México, el México vivo, el México que surgió de la sombra en 1857 con toda la fatiga y la gloria de la libertad, acaba de perder en el anciano Juan José Baz a uno de sus fundadores. La pasión de la justicia, que manda a unos morir, a otros aconsejar, a otros precipitar, a otros matar, en Juan José Baz, enemigo formidable del despotismo eclesiástico, se hizo estandarte y brazo. Cuando sus compañeros todavía estaban sentados, ya él estaba en pie, mesándose la barba, echando las palabras desmedidas, llamándolos cobardes. Veía como ladrones a los que, encubriendo con la defensa de la religión su amor al poder, no pueden mantenerse en él sino sobre los despojos del honor humano. Para él eran "pícaros" todos los enemigos de la libertad. Cuando la Iglesia se negó a entregarle, un Jueves Santo, las llaves del templo, como símbolo de acatamiento del culto al Estado en que se practica, entró en el templo a caballo, y se llevó las llaves; ¡quien no escribe poemas en América, es porque no conoce a América!. . .[29]

Y luego, al final del artículo, reproduce haciéndolas suyas, estas palabras del panegírico pronunciado por Francisco Bulnes en la Cámara de Diputados:

---

[28] *Ibid.,* XXXVI, 9-10.
[29] *Ibid.,* XVIII, 113.

> ¡Has muerto como hijo del pueblo, y el pueblo te entierra! ¡Ninguna pompa para tu democracia; ninguna práctica religiosa para tu conciencia de filósofo; nada de terrífico para tu ánimo valeroso; ninguna mentira para tu carácter honrado; nada de incienso para tu altivez de león! Bajo esta bóveda profana no suena el órgano con las notas clásicas del *De-profundis;* lo hiciste callar hace treinta años; no hay cirios; los apagó tu soplo de reformador; no hay oraciones a peso la línea, ni se eleva el canto gregoriano medido por el oro de que se sacia la simonía; nada de ceremonias compradas, ni de esa angustia de tráfico a tanto por hora.[30]

Los dos párrafos siguientes permanecieron inéditos hasta 1945. En ellos cuenta Martí una experiencia personal con un clérigo de la misma laya de aquél con quien se tropezó el pintor norteamericano Smith:

> A este propósito recuerdo aquella iracunda tirada del lívido y celoso cura..., en el aposento del pintor mexicano... ¡Qué erguirse, con miradas y silbos de culebra contra Bolívar, cuya miniatura notable, pintada por el prócer Espinosa, tenía yo en las manos! ¡Qué gigante, aquel que pasó de tal modo por las aguas, y las encrespó y removió de tal suerte, que 50 años después de su hundimiento, aún levanta estas negras espumas!
>
> Sacudía aquel clérigo el manteo, y fusteaba con él la sombra, cual si en ella estuviera su enemigo. Inconcebible rabia le animaba. Con ademanes y lengua de placero regateaba el héroe sus glorias, y por quitárselas a él, dábaselas a otros menos gloriosos. "¿Pues no lo he de odiar —decía, y cuenta, que éstas fueron una a una sus mismas palabras—, ¿No le he de odiar si con los españoles sería yo hoy un gran personaje, y ahora no soy más que un clérigo pobre y perseguido?" Y qué decir mal de su país! Y, qué llamar charlatanería a esa dote riquísima de efusión afectuosa que distingue a los hombres de América, y que él, como a grave defecto, achacaba a los verbosos bogotanos! He aquí, por qué yo creo que son los pechos humanos, nidos de todo género de seres, ora de águilas, ora de insectos. Víbora parecía el cura, con sus ojos viscosos, con su color lisa y exangüe, y sus cabellos ralos cayéndole sobre el cuello nervioso, y sus movimientos coléricos e irregulares.[31]

---

[30] *Ibid.*, 115.
[31] *Ibid.*, LXIII, 114-115.

De 1883 es este hermoso pensamiento en el que tácitamente se condena el sectarismo exclusivista de la Iglesia católica: "...la única religión digna de los hombres es aquélla que no excluye a hombre alguno de su seno".[32]

En el mismo año del 1883 publicó esas líneas en las que se adelanta a las teorías del existencialismo sartreano al rechazar "la idea de una aciaga Providencia cooperadora" en los destinos del hombre:

> Ruín será el hombre, y pobre en actos, mientras no se sienta creador de sí y responsable de sí, y providencia de sí mismo. Fomenta al cobardía, laxa el carácter, impide el desenvolvimiento natural del espíritu humano la idea de una aciaga Providencia cooperadora...[33]

El predominio de un solo dogma es funesto al desarrollo de la mente y del carácter de un pueblo, máxime si es autoritario y fanático:

> Enorme es el beneficio de vivir en un país donde la coexistencia activa de diversos cultos impide aquel estado medroso e indeciso a que desciende la razón allí donde impera un dogma único e indiscutible...[34]

A propósito de la epidemia de fiebre amarilla que asoló a Jacksonville en 1888 y del heroísmo con que las mujeres se prestaron a auxiliar y atender a los apestados, escribió:

> ¡Y este pueblo protestante improvisa una legión voluntaria de hermanas de la caridad! No las ligan votos, ni las mantiene en entusiasmo histérico un clero astuto, pero mueren sin cofia ni rosario, a los pies de sus enfermos...[35]

Contra el encogullamiento de la mente y el carácter que el predominio de una sola iglesia impone, se rebela Martí y demanda otro género de catedrales, para exaltar la libertad no para acogotarla:

> Catedral debiera hacerse, porque los edificios grandiosos entusiasman, conservan y educan; pero no catedrales de ritos, a

---

32 Lex, I, 1077.
33 Trópico, XXIX, 198.
34 *Ibid.*, XXXIV, 34.
35 *Ibid.*, XXXVI, 129-130.

> que los hombres sólo se apegan para salvar su hacienda y privilegios en esta hora obscura, y son, más que catedrales, murallas, y más que altares, parapetos; sino una de arquitectura nunca vista, donde se consagrara la redención del pensamiento y fuese el entrar en ella como en la majestad, y como sublimarse en la compañía de los héroes, vaciados en bronce; ¡y las puertas, siempre abiertas! La libertad debiera ya tener su arquitectura. Padece, por no tenerla.[36]

Refiriéndose a los exvotos que a millares se ven en las iglesias de España y la América Latina, escribió: "¡Ea, piadosos, que colgáis piernas, brazos y orejas a los santos: hacéis lo que los paganos!" [37]

Y en relación con el rápido crecimiento del catolicismo en los Estados Unidos:

> La gran masa no es capaz de cuidar de sí, lo que es el cimiento de la República, y se abandona a quien en sus horas de miseria le hace caridad, y en sus horas de miedo de lo futuro le asegura con una práctica religiosa que nada le cuesta y acaso le agrava por darle la Iglesia lujosa lo brillante y grandioso que a la propia vida le falta, y toda vida necesita e involuntariamente busca, el perdón eterno; y, prometiendo cuidar de él aquí y en la otra vida, le quita el cuidado de sí, que fortifica, desenvuelve y completa al hombre.
>
> Por este mal camino va la República.[38]

Otras muchísimas referencias a la Iglesia católica análogas a las transcritas podrían recopilarse en las obras de Martí, pero este ensayo ha rebasado ya los límites que se le habían prefijado y no es posible agotar el tema aquí. Para ello se necesitaría un libro y es de esperar que algún día se escriba. Pero si por razones de espacio se prescinde de añadir otras muchas alusiones a la Iglesia, como las insertadas, iconoclastas y condenatorias todas, es imposible omitir la página más vehemente, más lógica y beligerante que sobre esta institución y sus ministros escribió. Quedó inédita al morir y probablemente era un capítulo —o acaso el prólogo— de un libro de intención didáctica destinado a

---

[36] *Ibid.*, XXXIV, 54-55.
[37] *Ibid.*, LXII, 95.
[38] *Ibid.*, LXXII, 125.

los campesinos de la América ibera que, como tantos otros que Martí proyectó, no pudo escribir. Esto lo demuestra, no sólo el hecho de que en el texto se refiere varias veces a este libro que le ofrece al lector campesino, sino el estilo mismo en que Martí abandona aquella su opulencia verbal acostumbrada, y los párrafos largos, para usar un lenguaje sencillo y un léxico elemental al alcance de las mentes menos cultivadas. Los párrafos son cortos y las sentencias breves, como para que el lector campesino comprendiera y asimilara bien las ideas. Aquí Martí —como en otras ocasiones— sacrifica la belleza literaria a la claridad y a su propósito docente. Estas páginas escritas de puño y letra de Martí, se encontraron entre los papeles de su archivo y las dió a conocer por primera vez el historiador de La Habana, doctor Emilio Roig de Leuchsenring en 1941.[39] En 1944 se insertaron en el volumen 54 de la Edición Trópico,[40] y en 1946 en el volumen segundo de la Edición Lex.[41] Constituyen un formidable pliego de cargos y, a la vez, un brillante análisis dialéctico en el que Martí compele al lector a pensar por su cuenta, a discernir racionalmente, a usar de su inteligencia y a someter al veredicto de la razón y de la lógica conceptos, actos y actitudes impuestos por dos milenios a las masas indoctas como artículos de fe y verdades por Dios mismo revelados. Gran desdicha fué que Martí no pudiera escribir el tal libro. Hubiera sido un admirable evangelio laico de suma eficacia didáctica para iluminar la mente y el espíritu de los campesinos, y libertarlos de la servidumbre mental, moral y hasta material en que todavía viven. En este férvido exordio, alocución o simple incitación a meditar que Martí nos dejó, se resumen las ideas que en relación con estos problemas dejó desparramadas en numerosos escritos y ratifica definitivamente su anticlericalismo irreductible. Pero en esta vibrante apostasía, Martí lanza un ataque frontal mucho más vigoroso y demoledor que en ninguna de las citas previamente transcritas. He aquí sus palabras:

Hombre del campo.

No vayas a enseñar este libro al cura de tu pueblo; porque a él le interesa mantenerte en la oscuridad; para que todo tengas que ir a preguntárselo a él.

---

39 *Op. cit.*, pp. 56-59.
40 Pp. 165-168.
41 Pp. 1711-1713.

Y como él te cobra por echar agua en la cabeza de tu hijo, por decir que eres el marido de tu mujer, cosa que ya tú sabes desde que la quieres y te quiere ella; como él te cobra por nacer por darte la unción, por casarte, por rogar por tu alma, por morir; como te niega hasta el derecho de sepultura si no le das dinero por él, él no querrá nunca que tú sepas que todo eso que has hecho hasta aquí es innecesario, porque ese día dejará él de cobrar dinero por todo eso.

Y como es una injusticia que se explote así tu ignorancia, yo, que no te cobro nada por mi libro, quiero, hombre del campo, hablar contigo para decirte la verdad.

No te exijo que creas como yo creo. Lee lo que digo, y créelo si te parece justo. El primer deber de un hombre es pensar por sí mismo. Por eso no quiero que quieras al cura; porque él no te deja pensar.

Vamos, pues, buen campesino: reúne a tu mujer y a tus hijos, y leeles despacio y claro, y muchas veces, lo que aquí digo de buena voluntad.

¿Para qué llevas a bautizar a tu hijo?

Tú me respondes: "Para que sea cristiano". Cristiano quiere decir semejante a Cristo. Yo te voy a decir quién fué Cristo.

Fué un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisieran entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos respetasen a los padres, siempre que los padres cuidasen a los hijos; que cada uno trabajase, porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie.

Cristo estaba lleno de amor, para los hombres. Y como él venía a decir a los esclavos que no debían ser más que esclavos de Dios, y como los pueblos le tomaron un gran cariño, y por donde iba diciendo estas cosas, se iban tras él, los déspotas que gobernaban entonces le tuvieron miedo y lo hicieron morir en una cruz.

De manera, buen campesino, que el acto de bautizar a tu hijo quiere decir tu voluntad de hacerlo semejante a aquel gran hombre.

Es claro que tú has de querer que él lo sea, porque Cristo fué un hombre admirable. Pero dime, amigo ¿se consigue todo eso con que echen agua en la cabeza de tu hijo? Si se consiguiera todo eso con ese poco de agua, todos los que se han bautizado serían buenos. Tú vez que no lo son.

Además de esto, aunque esa virtud del agua fuese verdad ¿por qué confías a manos extrañas la cabeza de tu hijo? ¿Por qué no le echas el agua tú mismo? ¿El agua que eche en la cabeza de su hijo un hombre honrado, será peor que la que eche un casi siempre vicioso, que te obliga a tener mujer teniendo él querida, que quiere que tus hijos sean legítimos teniéndolos él naturales, que te dice que debes dar tu nombre a tus hijos, y no da él su nombre a los suyos?

No haces bien si crees que un hombre semejante es superior a ti. El hombre que vale más no es el que sabe más latín, ni el que tiene una coronilla en la cabeza. Porque si un ladrón se hace coronilla, vale siempre menos que un hombre honrado que no se la haga. El que vale más es el más honrado, luego la coronilla no da valer ninguno.

El que más trabaja, el que es menos vicioso, el que vive amorosamente con su mujer y sus hijos. Porque un hombre no es una bestia hecha para gozar, como el toro y el cerdo; sino una criatura de naturaleza superior, que si no cultiva la tierra, ama a su esposa, y educa a sus hijuelos, volverá a vivir indudablemente como el cerdo y como el toro,

Aunque tú seas un criminal, cuando tienes un hijo te haces bueno. Por él te arrepientes; por él sientes haber sido malo; por él te prometes a ti mismo seguir siendo honrado: ¿no te acuerdas de lo que sucedió en tu alma cuando tuviste el primer hijo? Estabas muy contento; entrabas y salías precipitadamente; temblabas por la vida de tu mujer; hablabas poco, porque no te han enseñado a hablar mucho y es necesario que aprendas; pero, te morías de alegría y de angustia. Y cuando lo viste salir vivo del seno de su madre, sentiste que se te llenaban de lágrimas los ojos, abrazaste a tu mujer, y te creíste por algunos instantes claro como un sol y fuerte como un mundo. Un hijo es el mejor premio que un hombre puede recibir sobre la tierra.

Dime, amigo ¿un cura puede querer a tu hijo más que tú? ¿Por qué lo ha de querer más que tú? Si alguien ha de desearle bien al hijo de tu sangre y de tu amor ¿quién se lo deseará mejor que tú? ¿Si el bautismo no quiere decir más que tu deseo de que tu hijo se parezca a Cristo, para esto has de exponerlo a una enfermedad, robándolo algunas horas a su madre, montar a caballo y llevarlo a que lo bendiga un hombre extraño? Bendícelo tú, que lo harás mejor que él, puesto que lo quieres más que él.

Dale un beso y abrázalo. Un beso fuerte: un abrazo fuerte. Y ése es el bautismo.

El cura dice también que te lo bautizan para que entre en el reino de los cielos. Pero él bautiza al recién nacido si le pagas dinero, o granos, o huevos, o animales: si no le pagas, si no le regalas, no te lo bautiza. De manera que ese reino de los cielos de que él te habla vale unos cuantos reales, o granos, o huevos, o palomas.

¿Qué necesidad hay, ni qué interés puedes tú tener en que tu hijo entre en un reino semejante? ¿Qué juicio debes de formar de un hombre que dice que te va a hacer un gran bien, que lo tiene en su mano, que sin él te condenas, que de él depende tu salvación, y por unas monedas de plata te niega ese inmenso beneficio? ¿No es ese hombre un malvado, un egoísta, un avaricioso? ¿Qué idea te haces de Dios, si fuera Dios de veras quien enviase semejantes mensajeros?

Ese Dios que regatea, que vende la salvación, que todo lo hace en cambio de dinero, que manda las gentes al infierno si no le pagan, y si le pagan las manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero.

No, amigo mío, hay otro Dios![42]

---

42 Trópico, *Loc. cit.*

NACE UN HISTORIADOR

PORFIRIO *Díaz en la Revuelta de la Noria* * es el fruto inicial del talento versátil de Daniel Cosío Villegas como historiador. Llega a este oficio acaso en la mejor edad, cuando el juicio es maduro y se poseen —como en el caso de él— disciplinas anexas, tan útiles para la reconstrucción del pasado: la sociología y la economía.

En el reciente quehacer de Cosío, en donde por cierto no hace el papel de advenedizo, quizá esté ubicada su mejor vocación. ¡Hartos y lamentables descarríos —mezclados de aciertos— han caracterizado sus escritos de los últimos años, para no ver con agrado la maestría del nuevo historiador mexicano reflejada en las trescientas páginas de su libro! Si Daniel Cosío fuese capaz de oír un consejo amistoso, no abandonaría jamás el escrutinio de nuestro pasado. Por fortuna, si de veras está instalado ahora en su vocación más genuina, semejante consejo resulta innecesario y todos saldremos ganando. Y, sobre todos, él.

EL método empleado por Cosío —"su método"— consiste en dar al relato una extraordinaria fluidez, como si se tratara en efecto de una obra de imaginación; mas sin dejar de apoyar cada afirmación en los testimonios más ortodoxos dentro de la técnica historiográfica, y esto, sin dar tampoco a la obra ese chocante atuendo erudito y estérilmente profesoril.

En el primer capítulo Cosío describe con gran prolijidad —una prolijidad tan grande que podría ser fatigosa si no estuviese al servicio de la reconstrucción vívida de esa jornada sediciosa— el ambiente de conspiración que se respiraba en los meses anteriores a las elecciones presidenciales en las que se disputaban el poder Juárez, Lerdo y Porfirio Díaz, cuatro años después de la Restauración de la República.

Lo que Cosío busca con el acarreo de tanta minucia —ofrecer con fidelidad la atmósfera de un negro presagio de revuelta, de pronunciamiento—, lo logra cabalmente; y, de paso, deja en el lector un juicio inevitable con respecto al autor: que éste supo hurgar en los rincones más ocultos de las fuentes históricas y aprovechar todo cuando podía alumbrar ese pasaje cruento del 71.

---

* DANIEL COSIO VILLEGAS: *Porfirio Díaz en la Revuelta de la Noria*, Editorial Hermes, México 5 de octubre de 1953.

Y un universo de conjurados desfilan con aire de misterio en ese capítulo: Miguel Negrete, quien pide a Díaz dé una cifra a cada uno de sus partidarios incrustados en el gobierno juarista; Justo Benítez, cuya extravagante fantasía perpetra una clave basada en toponimias y alusiones históricas; Félix, el hermano del caudillo central de esa jornada; Manuel González, el mismo a quien se hallaba confiada la seguridad del Presidente Juárez; Jerónimo Treviño, Juan N. Méndez, y tantos otros que habrían de figurar como protagonistas y deuterogonistas del porfiriato.

El segundo capítulo constituye una exégesis del *Plan de la Noria* y, comprende por tanto, un examen de sus alcances políticos y postulados doctrinarios; ello sin perjuicio de analizar de paso ese curioso y singular género literario al que pertenece esa clase de documentos: "Todo movimiento rebelde ha de tener un plan cuyo corte general es un memorial de agravios donde se pintan los grandes males de la nación y la incapacidad del gobernante para aliviarlos..."

Concretamente sobre el *Plan de la Noria,* dice Cosío que "en sí no puede ser considerado como un documento político importante, a pesar de su relativa brevedad, de su prosa pasable y de la eficacia de su lenguaje demagógico, exagerado o mentiroso; además el análisis de los males del país es superficial..."

Los agravios contenidos en el *Plan de la Noria* los contesta Cosío con una dialéctica implacable y un manejo irrefutable de los hechos. Entre otros, los cargos consistían en que el Congreso constituía una mayoría regimentada y cortesana; que había una reelección indefinida del Ejecutivo; que no se respetaba el juicio de amparo; que los magistrados y jueces eran removidos arbitrariamente; que la soberanía de las entidades federativas estaba sometida al capricho de don Benito; que el ejército, había sido envilecido; que sobre el comercio recaían gabelas injustas; que había corrupción administrativa.

Hay que repetir, Cosío destruye los cargos contenidos en el documento subversivo con una notable eficacia.

Conviene sin embargo subrayar el hecho de que Porfirio Díaz no condenaba *per se* la reelección, quizás porque presentía su encumbramiento vitalicio. En efecto, Díaz afirmaba que la reelección indefinida del Jefe del Ejecutivo era *"un mal de menor trascendencia"* que el de la exclusión de una gran cantidad de inteligencias que no podían aportar su concurso creador en la administración pública por la estratificación e inmutabilidad de los empleos.

Es decir, el precavido Díaz, a pesar de que Juárez con su mera presencia no le daba oportunidad de ascender al primer puesto del país, no se atrevía sin embargo a combatir frontalmente la teoría de la perpetuidad del Jefe del Poder Ejecutivo en el mando, justamente porque sabía que sobre semejante teoría podía montar alguna vez su reinado vitalicio.

En el tercer capítulo Cosío examina el proceso de la rebelión en el Oriente y la torpe pretensión de Díaz consistente en suponer que las tropas federales enviadas a combatirle iban a defeccionar en masa para fortalecer la causa rebelde. En efecto, en Huajuapan de León, el 19 de noviembre de 71, lanza un manifiesto a las fuerzas federales del general Alatorre, aquél que actuó como su consejero mayor en el sitio de Puebla y con quien, gracias a las intrigas de Juárez —decía Díaz— "muy pronto nos habíamos de ver frente a frente como enemigos cuando no somos sino hermanos". Agregaba Porfirio Díaz en lenguaje violento que él y los suyos no eran traidores; que no invocaban la monarquía, ni llamaban a un príncipe extranjero, ni pedían "el humillante protectorado de los Estados Unidos como Juárez y su camarilla de envilecidos cubanos y parásitos cobardes..." Y preguntaba en forma mendaz y grandilocuente: "¿Por qué vais a derramar vuestra sangre y la de vuestros hermanos? ¿Por perpetuar en el poder a Juárez, que se ha soñado príncipe, que nos brinda, cobarde, con su estúpido despotismo, o con el látigo yankee que vendrá a azotar a nuestro pueblo...?"

Alatorre, por su lado, respondió con energía al manifiesto porfiriano, del siguiente modo: "El general Díaz ha arrojado el guante: pisoteando todos los títulos con que se le había honrado, despreciando las distinciones que de él había hecho la nación por la conducta leal y patriótica que se le suponía, levanta el estandarte de la rebelión para lanzarse de nuevo en luchas fratricidas. ¿Qué causas, qué principios invoca, qué gran interés le impulsa a este acto criminal? La Nación y vosotros lo sabéis muy bien. *El general Díaz se rebela porque no ha sido electo presidente de la República, y pretende arrancar con la violencia, lo que le negó el sufragio libre de sus conciudadanos... He aquí, pues, el Cincinato mexicano, parodiando al célebre general Santa Anna*".

Cosío hace ejemplar y laboriosa indagación en la prensa de la época, tanto de la Capital como de la República en torno a la reacción que produjo la revuelta de los años 71-72.

Y mientras que la *Voz de México,* desde su credo católico, decía que la revuelta era liberal como el gobierno contra el cual se enderezaba, razón por la cual "era necesario resignarse a morir", pues "un lá-

tigo es la enfermedad, y un veneno el remedio", *El Progreso,* de Veracruz, que había sostenido desde un principio la candidatura presidencial de Díaz —porque le pareció que representaba al sector más avanzado del liberalismo en contraste con Juárez y Lerdo— retiró en seguida su apoyo debido a que el porfirismo se había colocado fuera del "círculo" de las leyes y a que le parecía que los abusos de un gobierno jamás podían probar la necesidad de hacer pasar a la nación por los horrores de la guerra civil. En tanto que *El Periódico Oficial,* de Puebla, lamentaba que la capital del Estado, "testigo de las glorias" de Porfirio Díaz, tenga que retroceder "espantada de que el republicano de ayer, el constitucionalista neto y el rígido demócrata, se presente ante los pueblos sin más razón que la espada, pidiendo desembozadamente el poder y la supresión del código fundamental que no es favorable a sus miras", a *La Sombra de Zaragoza* le parecía un escarnio el anuncio de que ésta sería la última revolución, pues, en efecto, iba a serlo, porque "todas las fuentes de vitalidad se han agotado ya". Frente a la opinión de *El Socialista* —la de que las guerras siempre acarrean la ruina de las clases trabajadoras y que por ello no aprobarían por ningún motivo el *Plan de la Noria*—; y frente a *El Pensamiento,* de Jalapa, que instaba a Díaz a reflexionar, pues si hoy derribaba a Juárez, mañana sería derribado Díaz por otro militar, *El Ferrocarril* —periódico porfirista— decía que Juárez había abusado de la cantilena de "yo o la desgracia", equivalente a "la bolsa o la vida" del bandido vulgar; que el pueblo mexicano se había cansado ya "de esa coacción perpetua, abusiva y cobarde", y que ya no estaba dispuesto a ceder, ni a dar la bolsa ni la vida.

En el cuarto capítulo analiza la campaña militar en el norte de la rebelión fracasada de La Noria.

Conviene glosar el juramento que Jerónimo Treviño hace ante el Congreso local como gobernador de Nuevo León, once días antes de levantarse en armas, toda vez que guarda paralelismo con episodios semejantes en que algunos caudillos militares sin honor ni decoro faltaron a su palabra y quebrantaron su lealtad y la paz de la República.

En efecto, cuando Jerónimo Treviño dice en la Cámara local de aquella entidad que no hay que temer nada ya porque el buen sentido del pueblo del Estado no quiere revoluciones, pues "si alguna surgiere en su seno, o acabaría al nacer, o sucumbiría poco después", no se puede dejar de invocar la deprimente figura de un Victoriano Huerta quien, lloroso por la acción que ejercía en él la *canabis indica,* en el banquete ofrecido por el Club Aquiles Serdán al Presidente Madero en el *Bucareli Hall,* se lamentaba de que don Francisco no le tuviese confianza co-

mo militar. En dicho banquete, Huerta se levantó a la hora de los brindis y blandiendo su copa como una espada, sollozante, dijo con incoherencia magnífica: "...En el Ejército todos somos iguales. Un soldado vale lo mismo que yo. Por eso hablo en su nombre. Puedo hacerlo ejerciendo el derecho de todo hombre de bien, y yo lo soy, porque *jamás he reconocido más dios que mi deber.* Tengo afecciones, tengo familia, tengo hijos, pues *ante el deber todo lo sacrificaría... el Gobierno constituído puede contar incondicionalmente con él (Ejército).* Yo, que puedo hablar porque tengo la condecoración que ninguno otro tiene, puedo hablar así, he tenido mala suerte siempre, *fuí, no hace mucho, un sospechoso... eso es injusto, señor Madero. El Gobierno puede contar con el Ejército".*[1]

La traición de Jerónimo Treviño lleva también a invocar la figura de Francisco Villa, quien, antes de desconocer la indiscutible legitimidad del gobierno de don Venustiano Carranza, escribía a éste en una gramática deliciosa: *"Como usted sabe soy el hombre que obedece sus órdenes en cumplimiento de mi deber... sólo me resta preguntar a usted* en mi nombre y en el del general Chao y en nombre del señor Silvestre Terrazas, *nos diga algo de sus males, para estar nosotros más tranquilos, pues al faltarnos usted yo no sé qué íbamos a hacer".*[2]

El otro momento de vergüenza y traición —entre muchos otros de nuestra historia y que nos lleva a recordar la infidencia del general Jerónimo Treviño— es aquel en que Gonzalo Escobar, pocas semanas antes de levantarse en 1929 en Hermosillo en contra del Presidente Provisional Electo, Emilio Portes Gil, en un banquete dado a éste por el Ejército, dijo: *"Me siento positivamente orgulloso de haber sido designado para dirigir en estos momentos la palabra al nuevo Presidente de la República... el Ejército, que es en la actualidad netamente revolucionario, es ajeno en lo absoluto a lisonja* (pero) *el Ejército es el defensor genuino de las instituciones de la República (y) ve en el licenciado Portes Gil a las instituciones de México. (El Ejército), si es preciso, esta vez está igualmente dispuesto a dar con toda honradez y con toda lealtad, el contingente de sangre que sea necesario para la salvación absoluta de nuestras instituciones...* Yo creo, con absoluta honradez (que), *el Ejército no solamente se siente regocijado y satisfecho (de) que un hombre como el licenciado Portes Gil sea el que en lo sucesivo tenga el carácter de Jefe del Ejecutivo de la Nación,* porque *reconoce que es un revolucionario intachable y un hombre que merece tan*

---

1 ISMAEL CASASOLA: *Historia Gráfica de la Revolución*, tomo I, cuaderno 5, México, D. F., p. 396.

2 JUAN BARRAGAN: *Historia del Ejército Constitucionalista*, tomo I, México. 1946. Editorial Stylo, pp. 352-3.

elevado puesto. . . Si el licenciado Portes Gil, para el propio Ejército, tuviera alguna mácula, indudablemente que costaría trabajo expresarse en esta forma llana y franca. . . el licenciado Portes Gil es aceptado y será respetado, no solamente por su encargo, sino por sus principios revolucionarios, y porque es una garantía para la Revolución. . .".[3]

Mas dejemos este prolijo tema, digno en verdad de una investigación sistemática, y volvamos al relato de Cosío. La revuelta de La Noria, que estalla propiamente el 8 de noviembre de 1871, la inicia con un mes de anticipación Jerónimo Treviño en Nuevo León —octubre de 71—, quizá con el fin de distraer la atención del Ejército Federal juarista en la defensa del Centro y de la capital y para que pudiese avanzar libremente Porfirio Díaz desde Oaxaca hasta la ciudad de México. No obstante, los planes estratégicos se frustran lamentablemente para los sublevados. Con todo, en Sinaloa secundan en la revuelta Toledo, García Granados, Eulogio Parra, Manuel Márquez y Francisco Cañedo, personaje este último que habría de convertirse en gobernador *ad perpetuam* de esa entidad durante el largo reinado de Díaz. Igualmente se suman a la asonada antijuarista Pedro Martínez e Irineo Paz en Galeana; Donato Guerra y Tomás Borrego en Durango; Trinidad García de la Cadena en Zacatecas; Ascencio Llanes en Morelos; Miguel Negrete en Atlajamac; Juan Nepomuceno Méndez en la Sierra de Puebla (éste cinco años más tarde habría de ser designado por Porfirio Díaz, Segundo Jefe del Ejército Constitucionalista Encargado del Poder Ejecutivo cuando Díaz, al triunfo del Plan de Tuxtepec, abandonó temporalmente el Poder Ejecutivo para combatir los focos que aún quedaban de iglesismo y lerdismo en la República), y Ramón Márquez Galindo en Atlixco; Agustín García en Michoacán; Jesús Leyva en Sonora; Aureliano Rivera en el Estado de México; Germán Gutiérrez en el Estado de Hidalgo, Hermenegildo Carrillo en Veracruz; Francisco Labastida en Jalisco; Jesús Gómez Portugal en Aguascalientes; el coronel Narváez en San Luis Potosí, quien por cierto se hallaba empeñado en escindir a dicho Estado y crear una nueva entidad federativa que se llamaría *Moctezuma.*

En enero de 1872 —como antes se había indicado— Porfirio Díaz es derrotado consecutivamente en Oaxaca, Zongolica y Orizaba por las tropas del gobierno de don Benito comandadas por el general Sóstenes Rocha, jefe militar que, andando el tiempo, y ya instalado Díaz en el poder, habría de poner en ridículo al Dictador en las reuniones pala-

3 FROYLAN C. MANJARREZ: *La Jornada Institucional,* tomo I, pp. XVII y XVIII del Apéndice. Talleres Gráficos del Diario Oficial, México, D. F., 1930.

ciegas, con franquezas y licencias de lenguaje que aludían a cómo Díaz había corrido como gamo dando las espaldas al general Rocha.

Rocha mismo, encabeza todo un Cuerpo del Ejército y derrota en Zacatecas a diez mil revoltosos de La Noria, comandados por García de la Cadena, Donato Guerra, Pedro Martínez, Naranjo y Jerónimo Treviño, después de una sangrienta batalla —allá por los primeros días de marzo de 72—, en la que los federales sufren 273 muertes y 126 heridos, en tanto que los rebeldes tuvieron 715 muertos y 55 heridos. Tales cifras adquieren ciertamente mayor relieve si se tiene en cuenta que en esos años no había medios de destrucción en masa como los que ahora "disfrutamos".

Y pese a que semejante derrota había decidido ya el curso de la guerra civil, los rebeldes no se dan por vencidos. La lucha termina en Sinaloa a fines de octubre de 1872 —ya muerto Juárez—, después de un año de batallas, ya no "colosales, pero sí continuas". Y, tal como dice Daniel Cosío Villegas al hacer el balance de la revuelta de La Noria, el foco rebelde de mayor fuerza resultó ser el del Norte, en tanto que el que encabezaron los hermanos Díaz —Porfirio y Félix— fué el más débil. ¡Porfirio resultaba mejor capitán cuando luchaba contra el invasor extranjero que cuando combatía a sus compatriotas movido por la ambición!

A propósito de Porfirio Díaz, conviene recordar que tan pronto fué derrotado en Zongolica y Orizaba, marcha prácticamente solo hacia un rumbo desconocido y nada se sabe de él con precisión durante algún tiempo. Corrieron distintas y contradictorias versiones: que estaba gravemente enfermo de disentería en Apulco; que se hallaba escondido en una casa de don José de Teresa en la Capital de la República; que había muerto en la Sierra de Querétaro; que había salido en el barco *Mérida* rumbo a Nueva York; que alguien lo había hallado, y platicado con él en La Habana; que había salido de Veracruz en el paquebote inglés *Corsica* con rumbo desconocido; que se dirigía de Nueva York a San Francisco en ferrocarril, lugar de donde se embarcaría a Mazatlán; que alguien se había topado con él en San Francisco; que se le había visto caminar por las calles de Guadalajara disfrazado de asistente del general Pedro Galván, pero que éste indiscretamente le guardaba demasiadas consideraciones; que Galván y Díaz se hacían pasar como clérigos en Jalisco; se apostaban incluso quinientos pesos a que Díaz había recibido cristiana sepultura en Salinas, cerca de Mamulique, lugar donde ocurrió hace días un accidente de aviación.

Frente a tan variadas versiones, los porfiristas daban una explicación cómicamente fanática de la desaparición de su caudillo y que el

propio Cosío glosa. Vale la pena transcribirla aquí: *"Tal vez el general Díaz, al ver que la revolución no desenraizaba en el primer esfuerzo el árbol carcomido de la tiranía, dudó de si era el caudillo del pueblo armado, o el jefe de mezquina facción por innobles pasiones animado, y resolvió desaparecer para que el tiempo disipara sus incertidumbres".*

Frente a tan extravagantes y encontrados rumores, Cosío dice: "En realidad, Porfirio Díaz y Pedro A. Galván desembarcaron en Manzanillo en la segunda quincena de marzo, y llegaron pronto hasta el centro del Estado de Jalisco, a la altura de Ahualulco, con la esperanza de establecer contacto con el más próximo de los núcleos rebeldes dispersos del Norte; su lejanía y la vigilancia de las guardias nacionales del Estado los obligan a retroceder. Galván se queda en Cocula para organizar algunas fuerzas, y Díaz, acompañado tan sólo de un hacendado de la región, sigue al Noroeste, pasando primero por Ameca, después por Talpa, para internarse en territorio nayarita y llegar finalmente a Tepic hacia el 4 de mayo, tras un mes de penosas caminatas, que hace disfrazado de arriero".

El examen de estas cuestiones ocupan buena parte del capítulo V de la obra de Daniel Cosío.

El 3 de abril de 1872, Díaz lanza un nuevo plan revolucionario en Ameca y se sigue apoyando en Jerónimo Treviño, Donato Guerra, García de la Cadena, Pedro Martínez, Miguel Negrete y Luis Mier y Terán; pero busca con gran insistencia la ayuda del famoso *Tigre de Alica,* a quien ofrece el despacho de general en jefe de la Cuarta Línea Militar, cuyo territorio comprendería Nayarit, Sinaloa y Sonora; y esto, aparte de que Porfirio había lanzado un decreto según el cual se declaraba al antiguo Séptimo Cantón del Estado de Jalisco como un nuevo estado libre y soberano: el estado de Nayarit. Y no obstante que Díaz se pasó mayo, junio y parte de julio tratando de atraerse al *Tigre* Lozada, éste ni siquiera se dignó entrevistarse con él y tampoco contestó el ofrecimiento; antes al contrario, mandó publicar los documentos enviados por Díaz para mostrar que él —Lozada y sus hombres "habían preferido quedarse pacíficos"; cosa que hizo el *Tigre* no por lealtad o amistad con don Benito Juárez sino porque quizás advertía el fracaso inminente de las armas rebeldes.

"El *Plan de Ameca* —dice Cosío con justeza— no reproducía siquiera los considerandos del *Plan de la Noria,* lo cual, al parecer, significaba su aceptación plena; en cambio, reproducía, fiel, íntegramente, los puntos resolutivos, con excepción de tres, en cuyas modificaciones se hallaba el incentivo necesario para captar el lerdismo. Se pretendía re-

parar el error político mayor del *Plan de la Noria,* el de descartar al presidente de la Suprema Corte de Justicia, es decir, a Lerdo, de la presidencia provisional; ahora, por el contrario, se proponía que entrara a ejercer "desde luego" sus funciones de encargado del Poder Ejecutivo. Lerdo, además de darse el gusto de ser Presidente de la República mientras se convocaba a elecciones, ejercería una influencia importante en la de los convencionales, que se haría "de acuerdo con el presidente de la Suprema Corte de Justicia", e intervendría en "acordar el programa de la reconstrucción constitucional", para cuyo examen se llamaba a la convención. La tercera reforma al *Plan de La Noria* era lógica: si Lerdo era presidente provisional, y si podía influir en la elección de los convencionales, la elección del presidente constitucional, a más de ser —como ya lo pedía el *Plan de la Noria*— directa, se decidiría en favor de quien tuviera una mayoría simple, suprimiendo, así, la función del colegio electoral del Congreso, y, en consecuencia, la posibilidad de optar entre los dos candidatos de votación más alta".

Y a pesar de que muchos negaban la autenticidad del *Plan de Ameca,* ese joven impetuoso de 24 años que entonces era Justo Sierra, decía con fino olfato: "Nuestra primera idea... fué que (el manifiesto) no podía ser parte del desventurado héroe de La Carbonera, y le declaramos apócrifo, como sin duda lo habrán declarado también todas y cada una de las personas que lo hayan examinado con detenimiento. Pero reflexionando que el monstruoso Plan de la Noria había corrido a su aparición la misma suerte, y que con escándalo del mundo fué solemnemente proclamado auténtico por su signifario, nos inclinamos a creer que el Plan de Ameca es una aberración política del antiguo jefe del Ejército de Oriente. Dado el primer paso en el camino del error y del absurdo, su pendiente arrastra a quien se ha empeñado en él, y no se detiene hasta caer en el abismo del ridículo".

Entre tanto, comiendo piñas en Santiago Ixcuintla, sorprende a Díaz un "gran hecho": la noticia de la muerte de Juárez. Desinflada su causa con la desaparición del Patricio, Díaz sale de Tepic temiendo fundadamente que Manuel Lozada lo desarmara, desmontara y desequipara; y logra escapar a Chihuahua por Hidalgo del Parral después de una escaramuza en Sinaloa.

Los pasajes anteriores ocupan gran parte del Capítulo VI.

QUE la revuelta de La Noria había perdido toda bandera, lo prueban los siguientes hechos: la guerra civil se había desatado más que contra el principio mismo de la reelección, contra una reelección obtenida

bajo la presión del poder; Lerdo era Presidente Interino por Ministerio de la Ley, esto es, con aséptica validez constitucional; don Sebastián había roto con Juárez y se había separado del gabinete de éste para contender con él en las elecciones presidenciales del 71; lerdistas y porfiristas fueron a menudo aliados frente a don Benito; el Presidente Interino había convocado desde luego a elecciones —para el mes de octubre— con el objeto de no despertar recelos de que deseaba ambiciosamente retener el poder; Lerdo había promulgado una Ley de Amnistía para los sublevados a fin de que concluyese cuanto antes la revuelta.

No obstante que las anteriores circunstancias arrebataban ciertamente toda bandera a los rebeldes, la revuelta prosiguió debido a que la amnistía concedida, si bien devolvía a los sublevados sus derechos civiles y políticos, en cambio no les reconocía la vigencia de sus empleos, cargos y grados ni de sus sueldos, pensiones o haberes. Este último requisito —no reconocer la vigencia de los empleos y grados a los rebeldes—, justo como era, no lo aceptaron Díaz y sus correligionarios, ni tampoco una sencilla formalidad para acogerse a la Ley de Amnistía consistente en presentarse a las autoridades locales declarando el deseo de deponer las armas. Semejante formalidad la consideraban humillante los sublevados, sobre todo en el caso de Porfirio Díaz: ¿Cómo iba éste a humillarse ante un modesto alcalde cuando había hecho morder el polvo al francés invasor?

Con todo, la actitud pacificadora del gobierno pronto surtió efectos benéficos: Miguel Negrete y Luis Mier y Terán fueron los primeros en acogerse a la generosidad de Lerdo; y aunque Pedro Martínez había ofrecido su rendición días antes de la muerte de Juárez, la amnistía no se le concedió sino después de desaparecido el Benemérito. Jerónimo Treviño se rinde ante Sóstenes Rocha lo mismo que Naranjo, quienes introducen gran cordialidad en su trato con el nuevo gobierno al felicitar a Lerdo el 16 de septiembre de 1872, quizá por el mensaje presidencial dirigido al 6º Congreso de la Unión.

Y a pesar de que corrió el rumor de que desde Rosario, Sinaloa, Porfirio Díaz —antes de llegar a Chihuahua— había mandado pedir la Ley de Amnistía y la Convocatoria a Elecciones promulgadas por Lerdo para medir el alcance de ambas disposiciones, se supo pronto que Irineo Paz vino a la ciudad de México, como plenipotenciario de Díaz ante Lerdo, para negociar la rendición.

El documento que portaba Paz —publicado en forma de *extra* en la Capital— llamaba "providenciales" la muerte de Juárez y el ascenso de Lerdo al poder y podía tratar con éste de potencia a potencia; sugería a don Sebastián "sólo a título de patriotismo" una tregua "que permi-

tiera deponer las armas sin desdoro", en lugar de la amnistía decretada; pedía igualmente que se aplazaran las elecciones para hacerlas con "reposo"; exigía que Lerdo echara de sus puestos a algunas "reliquias" del régimen anterior. A cambio de ello, Díaz ofrecía ir en persona y usar su ascendiente en cada Estado de la República para lograr la pacificación del país.

Y tal como dice Cosío —siempre fundando concienzudamente sus aseveraciones—, gran decepción causó en la opinión el documento de Díaz, "Pues reconociendo la legitimidad del Presidente, pretendía dictarle condiciones y aun murmurar amenazas de guerra".

Lerdo, por su parte, dijo a Paz que las elecciones no eran asunto de la competencia del Poder Ejecutivo sino del Legislativo, y que no modificaba la Ley de Amnistía ni la sustituía por una tregua porque no se trataba de beligerantes con derechos idénticos, sino de unos sublevados contra las autoridades legítimas del país.

"Parecía monstruoso —dice Daniel Cosío, fundándose en *Algunas Memorias* de Irineo Paz—; parecía monstruoso que Lerdo, el "amigo", el "aliado", el "cómplice", los agobiara con un perdón que ni pedían ni imaginaban siquiera; luego, ellos, ansiosos de un "retazo de mando", de la "parte" que les correspondía del juego de los intereses políticos, atrapaban por toda recompensa el permiso de retirarse a sus casas, para tratar de vivir de un trabajo honrado; en vano cinco años continuos de oposición, de forcejeo político; en vano la vigilia, el peligro, los azares, la incertidumbre, la guerra; retornaban a la nulidad, sin posición, sin nombre, sin poder, sin perspectivas, "o, para decirlo como deben decirse estas cosas, quedábamos eliminados del presupuesto".

Porfirio Díaz, sin embargo, reacciona ante la negativa de Lerdo, y el 3 de septiembre de 1872 lanza una proclama en que afirmaba que el gobierno no debía ofrecer a los rebeldes "un perdón humillante" sino "la muestra de una conciliación franca", base ésta del cese de las hostilidades. Y lanzaba esta parrafada impregnada de ese sabor marcial tan del gusto de cierto candidato derrotado en las recientes elecciones de 1952: "La Nación sabrá a quién debe los estragos de la guerra que nos obligue a sostener, y nosotros probaremos que nuestra empresa de reconstrucción es tan realizable como justa, y lo mismo sobre un lecho de laureles que sobre nuestra propia sangre, tendremos siempre el derecho a decir de acuerdo con nuestra conciencia: estoy contento de mí, he cumplido con mi deber".

Era evidente que Díaz se crecía al fracaso y a la impotencia, o que hablaba como Júpiter tonante —sin amedrentar a nadie— para buscar efectos psicológicos. Mas lo cierto es que, confinado en Chihuahua con los partidarios que aún no se habían rendido al gobierno —Do-

nato y Juan Guerra, Márquez y Bibiano Hernández—, envía una circular a distintos lugares del país en donde insiste en que la Ley de Amnistía fuese sustituída por otra que no rebajara la dignidad militar de los pronunciados. Al propio tiempo, integra una comisión formada por Manuel María de Zamacona, Protasio Tagle y Joaquín Ruiz cuya misión habría de consistir en acercarse al Presidente Lerdo o al Congreso para que —entre otras cosas— pidiesen a Lerdo reformara la Constitución introduciendo el principio de la no-reelección del Presidente de la República, pues ese era el único modo de acabar con la guerra civil y "de evitar revoluciones periódicas".

Zamacona, Tagle y Ruiz no se pusieron de acuerdo y no desempeñaron la comisión conferida. En cambio, los más inteligentes y mejores partidarios de Díaz —el propio Zamacona, José María Mata y Eleuterio Avila— aprovecharon el viaje de regreso de Irineo Paz a Chihuahua, donde ya se hallaba el caudillo rebelde, para enviarle un informe detallado y objetivo de la situación y en el cual sugerían que anunciara la deposición de las armas en un Manifiesto dirigido a la Nación —no al gobierno—, sin tener que humillarse así —él, el Héroe de La Carbonera y Mihuatlán— ante las autoridades locales, como lo exigía la Ley de Amnistía. Sugerían asimismo que Díaz —a la manera Santanista— se inventase un exilio en el extranjero, después del cual "los mismos poderes de la situación volverían en cierto modo sobre sus pasos, llamando a usted al seno de la Patria y al goce de sus preeminencias. . .".

En un tono semejante y por separado, escribieron a Díaz, Ezequiel Montes y Vicente Riva Palacio. Este último hablaba fraternalmente al Dictador futuro en estos términos: "*Yo, tu antiguo compañero en la guerra contra los franceses; tu hermano en la hora de la soledad y de la meditación; yo, tu amigo en los combates y no tu partidario en la revolución,* te conjuro, en nombre de la Patria que has libertado con tu sangre; en nombre de la República a quien has servido con tu espada; en nombre de México, a quien en otros tiempos has glorificado con tu gloria, a que depongas las armas y te retires a vivir tranquilo a la sombra de tus laureles".

Mientras tanto Donato Guerra —el único rebelde de prestigio que quedaba en Chihuahua— entrega al gobernador Terrazas las armas y los prisioneros que tenía en su poder a cambio de 25 mil pesos para sus tropas. Tan peculiar convenio, no quitaba el carácter de rebeldes a Donato, Porfirio y socios, razón por la cual el gobierno federal se apresta a combatirlos hasta el fin.

Porfirio Díaz busca un entendimiento directo con el Ministro de Guerra, Mejía, enviándole al efecto un telegrama. Mejía le contesta que el Presidente Lerdo no quiere ni puede modificar la Ley de Amnis-

tía, y que se someta a ella a pesar de que el plazo de su vigencia había concluído. Por su parte, el gobernador Terrazas recuerda "campanudamente" —como dice Cosío— al ya desalentado Porfirio Díaz, que tiene el deber de presentarse a "manifestar su sumisión, cuyo acto implica la obligación de deponer las armas ante dichos funcionarios"; esto es, las autoridades locales.

Al fin, quebrantado el amor propio enfermizo que caracterizaba al futuro Dictador, o bien un instinto de conservación oportuno, o ambas cosas a la vez, condujeron al jefe de la asonada a ceder, y el 2 de octubre de 1872 se acogió a la amnistía que tanto repudiaba, no sin antes —eso sí— echar la culpa de su desgracia a Jerónimo Treviño y otros jefes militares que le abandonaron.

Disueltas sus fuerzas de Chihuahua y de Santa Rosalía —hoy Ciudad Camargo—, acompañado solamente por Manuel González y Francisco Z. Mena, se dirige a Durango; pero al llegar a Allende el pueblo amotinado del lugar pide la cabeza de Díaz, cosa que prontamente evita el gobernador Terrazas.

El 17 de noviembre de 1872, al año justo de iniciada la revuelta de La Noria, arriba Porfirio Díaz a la Capital de la República. Cuatro días después visita en el Palacio Nacional a don Sebastián Lerdo de Tejada. Y en un mitin que le prepararon sus partidarios en la Alameda —según recuerda Cosío— Díaz pronunció "uno de los poquísimos discursos improvisados que dijo en su vida", recomendando taimadamente apoyar a Lerdo ya que éste era la encarnación de la Ley misma.

Lo taimado de semejante recomendación consistió en que apenas hacía un mes que había llegado Díaz a la Capital a rendirse a Lerdo, cuando ya aseguraba —con un jacobinismo que habría de abandonar durante su célebre política de conciliación— que el "país estaba gobernado por el jefe del partido conservador", ya que "el gobierno nos quiere volver a poner bajo la tutela del clero". Amenazaba finalmente con que, de continuar ese estado de cosas, ayudaría con todas sus fuerzas a organizar la resistencia nacional.

Estas últimas palabras, según lo indica Daniel Cosío Villegas, constituyen el epílogo de la revuelta de La Noria y el preludio de lo que vendría en seguida, comenzando a engendrarse con ellas la próxima revuelta: la de Tuxtepec, que impidió la reelección de don Sebastián; revuelta que, como se sabe, también se gestó al grito de *no-reelección* y cuyo principio, al triunfar Díaz, lo elevó a la categoría de precepto constitucional en mayo de 1877, sin perjuicio de que abjurase de él en 1887 y en 1890, derogándolo progresivamente de la Constitución: en

la primera fecha, permitiendo la reelección por una sola vez, y en la segunda, admitiendo que la reelección era válida tantas veces como el pueblo lo juzgara necesario.

CABE decir que el libro de Daniel Cosío Villegas —cuya virtud fundamental es su excelente documentación y, sobre todo, eso que en la jerigonza de los cineastas se llama *atmósfera*— es un libro con el que estaba en deuda desde hace varias décadas la bibliografía de la Revolución Mexicana, en lo que ésta tiene de antiporfirismo.

En suma, *Porfirio Díaz en la Revuelta de la Noria,* hace de Daniel Cosío Villegas un nuevo y gran historiador que ingresa con paso firme por la puerta de honor a la más solvente y rigurosa historiografía nacional.

José E. ITURRIAGA.

Dimensión Imaginaria

PINTURA POPULAR DE HAITI

Por *Lisa BASTIEN*

El renacimiento en nuestro tiempo

Es bastante difícil determinar el porqué se ha dado tan extraordinaria importancia al arte popular en este siglo principalmente (desde mediados del siglo pasado hasta la fecha). No se trata tan sólo de que la gente quiera recobrar algo del pasado —aquel pasado no muy lejano— para llenar las lagunas culturales debidas a una forma de vida altamente comercializada; ni es tampoco en mi opinión, una reacción desesperada del público interesado en arte en contra de la pintura abstracta; ni siquiera es la feliz comprobación de la presencia de arte creativo en el hombre común y corriente. Más bien, desde mi punto de vista, con el advenimiento del impresionismo (y precisando más, la actitud poco convencional tomada por los fauves al escapar de las tendencias post-impresionistas), la gente amante del arte pudo al fin quitarse los grilletes impuestos por las normas académicas en lo que se refiere a producción artística, y fueron educados lenta y penosamente para poder apreciar todo aquello que está más allá de la representación realista, que había sido la esencia del criterio usado hasta entonces: finalmente se pudo elegir entre otros *tipos* de arte para obtener la satisfacción emotiva y muy personal que éste ofrece.

De esta manera, el público amante del arte se inclinó a favor de los realistas, impresionistas, cubistas, surrealistas, o "popularistas". Yo creo que más que ningún otro factor, la *libertad de elección* y la sutil y completa educación artística que la persona culta adquiere actualmente, para estar en condición de reconocer (esté o no de acuerdo con ellas) TODAS las formas de expresión artística —así sea elaborada o ingenua, compleja o simple— es

lo que ha abierto al fin el camino a la justa apreciación del arte popular. Y esta *libertad de elección* mencionada anteriormente es más profunda que un simple "me gusta" o "no me gusta"... es más bien, un resultado directo de la crisis de los valores tradicionales por la que nuestro mundo atravesó en los últimos cien años, abriendo nuevos horizontes y posibilidades hasta entonces desconocidas —entre ellas, la expresión popular del arte. Tal vez Matisse explicó mejor que nadie este fenómeno, al decir "Es necesario volver a los principios esenciales que constituyeron el lenguaje humano".[1]

En otras palabras, olvidar todo lo que se ha aprendido hasta ahora para volver nuevamente al punto de partida —ser otra vez primitivo. Sin embargo, como Justino Fernández hace ver en su *Prometeo,* Matisse al mismo tiempo se daba cuenta del ambiente histórico en el que vivía: "Nacemos con los conocimientos de la civilización de nuestra época", decía, y la conclusión estimulante de Fernández es que en esta contradicción se encuentra el principio esencial del arte contemporáneo.[2] Es con este provocativo punto de vista acerca del lugar que corresponde al arte popular dentro del campo de las bellas artes de todos los tiempos, que podemos examinar más ampliamente el surgimiento de su prestigio en nuestro tiempo.

No fué sino hasta el principio de este siglo, cuando el poeta Guillaume Apollinaire consideró al "Douanier" Rousseau como el más notable de los artistas populares de Europa, que estos "artistas del pueblo" empezaron a ser tomados en serio. El mismo tipo de discriminación intelectual que no hace mucho rehuía el arte popular por considerarlo como "ensayos burdos", ahora lo aclama como una rama muy importante del arte. De hecho, entre 1900 y 1910 ocurrió una revolución bien definida en la crítica de arte y en el arte mismo, de la cual el público en la actualidad apenas está comenzando a percatarse. Repentinamente, los artistas (y también los críticos) aceptaron ciertas cualidades de expresión que podían ser aplicadas a las mejores obras de todas las épocas. La porción más perceptiva del público interesado en arte se fijó en las exquisitas y avanzadas esculturas africanas, y empezaron a considerar al arte popular y al ahora famoso Rousseau como supremos en muchos aspectos —facilitando de esta manera la justa evaluación de la pintura hecha por ar-

[1] Justino Fernández, *Prometeo.* México, D. F., Editorial Porrúa, S. A., 1945, p. 15.
[2] *Ibid.,* p. 16.



"Coumbite" por Toussaint Auguste. Colección Remy y Lisa Bastien (México).

tistas populares. Lo que antes se consideraba como "locas" extravagancias de *les fauves* en Francia, dejaron de serlo, y los pioneros Matisse, Braque y Rouault ayudaron a abrir el camino para el reconocimiento de los primitivos hoy día.

El principal punto de discusión entre los peritos es que hay más de un tipo de pintura primitiva, y para poder establecer una premisa debemos aclarar antes este problema. Personalmente estoy de acuerdo con la clasificación de Selden Rodman, y la cito a continuación para evitar cualquier confusión que pudiera ser debida a una exposición insuficiente de este punto:

> La pintura primitiva puede ser dividida en cinco tipos. Primeramente está la pintura de artistas pertenecientes a una sociedad netamente aborigen, desde los murales prehistóricos de la cueva de Altamira hasta las figuras hechas por los bosquimanos del Africa del Sur y las pinturas en cuero de los indios norteamericanos. En segundo lugar está la obra perteneciente a una tradición de pintura de tipo intelectual en sus fases iniciales, del cual los frescos de Giotto son un buen ejemplo. La pintura de artistas "populares" o sin educación académica, que se encuentran al margen de la corriente predominante en una sociedad avanzada, constituye un tercer grupo: en esta categoría están incluídos, además de la escuela Haitiana, los "primitivos" norteamericanos, desde Edward Hicks hasta Horace Pippin; Alfred Wallis, artista inglés contemporáneo; Rousseau, Peyronnet, Bombois, y los llamados "pintores dominicales" de Francia. El arte espontáneo de los niños forma un cuarto grupo. Y el quinto está constituído por aquellos artistas intelectuales contemporáneos que han adoptado deliberadamente rasgos estilizados usados inconscientemente por los artistas de los cuatro grupos anteriores para enriquecer, simplificar o revitalizar la agotada tradición naturalista.[3]

En este artículo estamos interesados primordialmente en el tercer grupo, los artistas primitivos, los "pintores populares", aunque se mencione ocasionalmente cualquiera de los otros cuatro grupos.

¿Quiénes son esas personas que crearon o están creando arte popular? Son obreros, empleados, trabajadores, que pintan en sus ratos de ocio, o tal vez individuos inválidos que no tienen muchas ocupaciones; son, como M. Gauthier lo expresa há-

---

[3] Selden Rodman, *Renaissance in Haiti.* New York, Pellegrini and Cudahy, 1948, p. 73.

bilmente, "artistas que en nuestro tiempo se han mantenido milagrosamente en un estado de inocencia".[4]

Los pintores populares, por su misma naturaleza, no pertenecen y no pueden pertenecer a una escuela. Cuando se hallan en una exposición, o, por ejemplo, en el capítulo que M. René Huyghe les dedica en su historia del arte moderno,[5] no es debido a su propia iniciativa, sino generalmente a la de los críticos y conocedores.

Es justo dar a conocer la opinión de un antropólogo, cuyos puntos de vista pueden o no estar de acuerdo con los del crítico de arte. En primer lugar, aunque los autores que escriben sobre arte han alternado desde hace mucho tiempo los términos "primitivo", "provincianos", "pintores populares", "pintores dominicales", "aficionados" y "pintores folklóricos", con una deliberada y tranquila aceptación en lo que se refiere a terminología, Ralph Linton declara que "El término *primitivo* cuando es aplicado corrientemente al arte, es tan vago y poco específico como cuando el término pagano es aplicado a la religión".[6]

Se encuentra una observación interesante en su último párrafo:

> Los problemas puramente estéticos relativos al diseño y armonía de color son los mismos tanto para el artista civilizado como para el artista primitivo, modificados solamente por las diferencias en sus recursos técnicos, y los resultados pueden ser juzgados por las mismas normas. Es más fácil reconocer que analizar el éxito en estos campos, pero yo opino que el estudio comparado del arte primitivo y el civilizado contribuirá al conocimiento de los principios básicos de estética más que cualquier estudio del arte civilizado exclusivamente.[7]

Esta conclusión puede servir como punto de partida para cualquier investigación sobre el arte folklórico o el arte popular. Es un hecho aceptado que los estudios comparados tienen

---

[4] MAXIMILIEN GAUTHIER y otros, *Masters of Popular Painting.* New York, The Museum of Modern Art, 1938, p. 17.

[5] Cf. *Histoire de l'Arte Contemporain: La Peinture,* editado por René Huyghe, Paris, Alcan, 1935. Cap. VII, *La peinture d'Instinct,* tiene una Introducción por René Huyghe y una sección, *Henri Rousseau et les Primitifs Modernes,* por Wilhelm Uhde.

[6] RALPH LINTON, "Primitive Art", *Kenyon Review* (Winter, 1941), p. 50.

[7] *Ibid.,* p. 51.

más valor. Cecil Crawford O'Gorman expresa el continuo cambio en la evaluación crítica de un modo ingenuo, al decir: "El arte es a la belleza lo que la realidad es a la verdad... Yo considero que la verdad y la belleza son inalterables y eternas, pero acepto el cambio continuo en la realidad y en el arte".[8] Es decir, existe un cambio constante en los valores y gustos, que se traduce en un continuo desacuerdo externo. ¿Quién puede predecir si las pequeñas joyas del arte folklórico que ahora son aclamadas con gran entusiasmo por el mundo artístico en este año de 1954 no serán discretamente guardadas junto con otros recuerdos del siglo XX dentro de cien años? Esta es una pregunta que el crítico de arte hoy día puede contestar, pero que será verificada por uno de la siguiente generación.

Verdaderamente, la idea de valores inalterables y eternos sobre la verdad y la belleza corresponde a una actitud tradicionalista del esencialismo. Sin embargo, con la crisis de valores absolutos en nuestro tiempo y nuestra historia, no existe tal desacuerdo externo, sino que los desacuerdos en historia son de tipo estructural, y los valores absolutos tan sólo una abstracción o una creencia. Lo que la historia nos enseña actualmente se reduce a cambios radicales en lo que la verdad y belleza pueden ser y son de un período a otro. Podríamos dejarnos convencer por la frase de Shaftesbury: "toda belleza es verdad". Pero la verdad de la belleza no siempre consiste en una descripción o explicación teórica de las cosas; consiste más bien en la "visión afín" de las cosas, que es lo que ocurre en la pintura popular.

Le centre d'art

DURANTE muchos años Haití sólo fué famoso por las fantásticas e inexactas narraciones de sus ceremonias *vodun,*[9] y, por supuesto, por sus legendarios *zombies,* hasta que finalmente fué puesto en el mapa cultural del mundo, cuando en 1947 los blasés visitantes de galerías artísticas que asistieron a la exhibición de pintura internacional organizada en París por la Unesco,

---

8 CECIL CRAWFORD O'GORMAN, "The painter lays down his brush and turns critic", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, U. N. A. M.* (año 3, tomo 2, núm. 4), p. 10.

9 Véase RÉMY BASTIEN, "El Vodú en Haití", en *Cuadernos Americanos,* enero-febrero, 1952, para saber la verdad acerca de las ceremonias *vodun.*

en la que treinta naciones estaban representadas, proclamaron al grupo haitiano como el más original. Pero este no es el principio: porque el principio lo marca la fundación del Centre d'Art en Port-au-Prince, que hizo posible la ayuda necesaria y el alentamiento de los pintores primitivos de Haití.

El Centre d'Art, sueño convertido en realidad de Rémy Bastien, en aquel entonces crítico de arte y periodista de Haití, y de su amigo DeWitt Peters, profesor norteamericano que daba clases de inglés en el Instituto Cultural Americano-Haitiano en Port-au-Prince, fué inaugurado oficialmente el 14 de mayo de 1944. En la actualidad, establecido en el mismo edificio residencial lleno de galerías en la Calle de la Revolución en el que fué su inauguración, es un centro de actividades —de pintura, exhibición, visitantes, y hasta cocteles y música de tambores en noches de inauguración— y el Sr. Peters, a la cabeza de todo este movimiento, es una combinación de padre, consejero y amigo para todos los pintores, como director del Centro.

Al mismo tiempo que DeWitt Peters se preguntaba ¿por qué en un país de belleza hipnótica, con un clima diáfano como es el del sur de Italia, y gente con tiempo libre, está el arte de la pintura casi moribundo? ¿Por qué en esta ciudad obsesionante de 150,000 almas, llena de historia, resplandeciente de color, no hay una sola galería de arte o tienda de arte, ni siquiera un rincón donde se pueda colgar una pintura para que la gente la vea?",[10] Rémy Bastien ya había escrito en un periódico haitiano, "Leyendo, cuando era niño, la historia de Florencia, había soñado, milagro en el cual debía yo tener gran papel, que un día todas las formas artísticas florecerían sobre nuestro suelo. Pintores originados en el pueblo pintarían nuestra historia y nuestra vida..." [11] Y se escuchaba el eco de las palabras del Dr. Melville J. Herskovits antropólogo y autor de *Life in a Haitian Valley:* "La ausencia de artes gráficas y plásticas en la cultura haitiana... la supresión de estas formas de arte de la tradición africana prevalente... parece haber cerrado al haitiano un importante escape para desahogar tensiones internas".

Pero no es fácil buscar a los pintores populares. Uno tiene que ir hasta St. Marc para localizar a un sacerdote *vodun* hambriento que pretendía haber visto las maravillas de Dahomey y Etiopía en su juventud, y que en aquel entonces había aceptado

[10] *Harper's Bazaar* (enero 1947).
[11] *Haiti Journal* (abril 30, 1941), "La Peinture Haitienne".

pintar flores y pájaros en la puerta de un bar a cambio de unas cuantas botellas de vino... hacer el viaje a Ca-Haitien en el norte para averiguar el nombre de un tenedor de libros que se pasaba las noches pintando escenas de la historia haitiana para un templo masónico... desafiar el peligroso camino que va al aislado pueblo de Bainet, en la costa sur, donde un zapatero emprendedor dibujaba pollos y palmeras en calendarios viejos. Y ser, a veces, un adivino, o shaman para saber los talentos ocultos de un taquimecanógrafo al servicio de la policía en Bizoton, de un sastre en Carrefour, de un sirviente en Jacmel, de un carpintero en Anse-à-Veau... adivinar que en Port-au-Prince un chofer de taxi estaba dibujando con gran precisión unas rosas orientales en un florero rajado, en su tiempo libre, y que un aprendiz de mecánica de aviación se preguntaba cuánto podrían mejorar los extraños dibujitos que había estado haciendo durante años, si tan sólo tuviera pintura y pinceles. Pero la pintura popular que había sido descubierta ya sea por casualidad, por cariño o porfiando, fué exhibida por primera vez, aproximadamente un año después de la fundación del Centre. La reacción fué abrumadora. En una carta dirigida al Dr. Bastien, que había salido de Haití rumbo a México el mismo día de la inauguración oficial del Centre por el Presidente Elie Lescot, DeWitt Peters le escribía: "Multitudes entusiasmadas llenaban las galerías. Un pobre y pequeño país se enteró asombrado de que veintitrés de sus pinturas habían sido vendidas por más de $500.00, que aquí es una suma fabulosa, como usted sabe".

Los resultados obtenidos por medio de la publicidad del Centre d'Art en el extranjero fueron extraordinarios. En febrero de 1948, los ingresos de la venta de pinturas populares en Port-au-Prince fueron de $2,639.50, de los cuales $2,024.20 fueron para aproximadamente cincuenta artistas del pueblo, cuyas entradas anuales en épocas anteriores eran probablemente menores de $25.00. El balance, de $615.30, fué destinado al Fondo de Reserva, con el cual se ayudaba mensualmente a los artistas enfermos o necesitados, y el que también presta una ayuda a las pequeñas sucursales en las provincias.

El *Centre* ha patrocinado exhibiciones de cuadros de varios artistas o exposiciones de un solo artista en Nueva York, Washington, Bogotá, París y aquí en la ciudad de México en la Galería Reger en febrero y marzo de 1952. DeWitt me dice en una carta reciente que "planes para que una exposición reco-

rra Europa y otra los Estados Unidos nos mantiene ocupados como siempre", y quién sabe hasta qué remotos rincones de la tierra no llegará el Centre d'Art, y a cuánta gente los pintores populares haitianos brindarán un refrescante cambio y un nuevo horizonte para sus cansados ojos y corazones? Aunque tal vez el Centre d'Art ha alcanzado su máximo desarrollo en la actualidad, solamente otro período de renovada actividad puede demostrarnos qué nuevas alturas puede alcanzar.

Una crítica de los pintores

CUALQUIER discusión relativa a los pintores haitianos debe comenzar, y tal vez terminar, con Hector Hyppolite, el maestro reconocido de todos ellos. Siendo un *houngan* (sacerdote vodun) que vivía precariamente pintando casas y decorando a veces muebles con un pincel hecho a mano, Hyppolite logró mantener a una amante con sus dos hijos. No fué difícil convencerlo para que dejara St. Marc y se fuera a Port-au-Prince a tratar de pintar en caballete, pues, como él decía, había tenido una "visión", en la que un hombre vendría de allende los mares para comprarle cinco de sus pinturas, y que su vida sufriría un cambio favorable.

Hubiera sido fácil para él trabajar en el ambiente de Port-au-Prince, donde talentosos artistas populares como Rigaud Bénoit y Louverture Poisson ya habían sido descubiertos, y donde las galerías del recién inaugurado Centre d'Art estaban llenas de actividad y de la curiosidad de los turistas, pero Hyppolite prefirió establecerse en las afueras de la ciudad, en una choza con suelo de tierra, puso un letrero que decía "Ici Station Peinture", y empezó a trabajar con sus latas de esmalte para muebles. Las primeras pinturas que presentó a Peters le fueron arrebatadas por el pintor cubano Wilfredo Lam, que se encontraba en Haití en compañía de André Breton. Breton compró cinco pinturas para llevarlas con él a París. "¡Esto", se dice que exclamó alegremente, "debería revolucionar a la pintura francesa, que necesita una revolución!"

Hyppolite es considerado hoy día como el pintor más famoso de la historia de su patria. En la antes mencionada exposición de la Unesco en enero de 1947, todos los visitantes estuvieron de acuerdo en que entre las pinturas populares haitianas más prominentes, las de Hector Hyppolite se habían lle-

vado la palma. Los críticos de arte, como René d'Harnoncourt y Robert Goldwater, hablaron de su obra con gran admiración. Los periódicos lo mencionaron. Celebridades iban hasta su choza a comprar sus pinturas. El Centro de Arte Anglo-Americano de Washington, D. C. fué el primero en poner una exposición con los cuadros de un solo pintor popular haitiano la cual fué bien acogida por la crítica. En Inglaterra, donde sus pinturas ya habían sido traídas por Julian Huxley, Stephen Spender y otros, su obra fué mencionada en el estudio del renacimiento haitiano en "The Changing Nation" y "Picture Post". De la noche a la mañana se volvió casi rico, por lo menos de acuerdo con los valores haitianos.

Poco antes de morir, en mayo de 1948 (él le había dicho a un amigo mío en una ocasión, que había nacido el 16 de septiembre de 1894, pero no hay manera de comprobarlo), Hyppolite pasaba la mayor parte del tiempo en un bote que él mismo había construído. "A mí me gusta el mar", me dijo sencillamente, "y *Maitresse la Sirène* ha aumentado mi imaginación". La última pintura que hizo fué un cuadro de su sirena.

Al contrario de los otros haitianos primitivos, Hyppolite no hizo ningún esfuerzo para obtener un efecto realista en sus pinturas. Sería injusto decir que su poder de observación era inadecuado —porque me parece que sus tendencias estaban claramente orientadas hacia una fantasía expresionista. Pude, en una ocasión comparar nuestro cuadro de una naturaleza muerta pintada por Hector Hyppolite en sus días de apogeo en 1947 (una nueva tendencia dentro del reciente empleo de blancos en sus grupos florales predilectos) con dos de sus primeras pinturas pertenecientes a Maurice de Young de Haití, y llegué a la conclusión de que la principal diferencia entre ellos está en que el colorido de sus primeras obras es más apagado, y, en el artificio de poner pequeñas figuras humanas y de animales en contraste con el paisaje. Parece ser que a medida que aumentaba su seguridad técnica, Hyppolite ya no sintió la necesidad de poner pequeñas figuras en naturalezas muertas para lograr efectos de acentuación o de contraste. El dejó que la poesía de las flores creciera en sus lienzos, y les dió de esta manera su justo valor.

Philomé Obin, a quien se considera de la misma categoría de Hector Hyppolite en lo que se refiere a talento y prestigio, procede del norte, en tanto que Hyppolite era del sur. Tal vez esto tenga algún significado, ya que sus obras son diametralmente opuestas. Ningún artista anterior a Obin había tenido

el valor, el interés, o la ambición, de expresar ciertas cosas del norte que todo el mundo sabía. De la misma manera que en otras partes de Haití la clase educada estaba muy ocupada tratando de ser lo menos haitiana, lo menos local, lo más artificial posible. Obin, desde el principio de su carrera vió cada cosa del norte como era realmente. Las montañas dentro del Cabo levemente carcomidas por la polilla. El sol brillante en las calles. Las ruinas. Los respetabes Capois de color café. Las arcadas y las grandes y pesadas puertas españolas. Los revolucionarios con barba y de relampagueantes ojos regresando de los cerros en sus caballos blancos. Los austeros conventos católicos. Las grotescas máscaras del Mardi Gras. Las rígidas costumbres burguesas. Los desfiles militares. Intermitentemente, durante treinta años, siempre que la dura tarea de ganarse la vida se lo permitía, Obin había pintado todas esas cosas porque le complacía hacerlo. Sus conciudadanos veían lo que él hacía sin que les gustara. ¿Cuál era ese gris, fastidioso y bien conocido mundo? ¿Quiénes eran esas personas toscas, sin mirar ni a derecha ni a izquierda, pero con cada botón en su lugar? Aquello no era pintura. El pintar lilas, lagos plateados y enamorados bajo la luz de la luna, eso sí era pintura.

Cuando en noviembre de 1944 Obin mostró su primer cuadro a DeWitt Peters en el Centre d'Art, le fué dado inmediatamente un pequeño salario, y fué invitado para que organizara su propia sucursal del Centre en el norte, lo cual llevó a cabo. Obin, que nunca había vendido un cuadro por más de un dólar, y no había sido elogiado por nadie más que por el profesor de dibujo de su niñez, se sintió muy alentado. En una carta de agradecimiento admitió tener la ambición de hacer una crónica documentada de los principales acontecimientos históricos de Haití (particularmente del norte) durante la primera mitad del siglo XIX. Y de una manera verdaderamente asombrosa, Obin ha logrado completar la mayor parte de su objetivo.

Al discutir a otros pintores populares, se debe tener en cuenta que Peters considera que existen dos tipos diferentes de artistas primitivos. Incita a aquellos que proceden de un medio primordialmente campesino, y que no tienen una educación académica, a que pinten en sus propias casas —por lo menos hasta que sus estilos se hayan afirmado y ya no sean una imitación confusa. Por otro lado, cualquier pintor popular que demuestre tener la inclinación, por pequeña que sea, a "pasar al otro lado de la línea" para tener presente problemas de perspectiva, de

"La Ciudad Imaginaria" por Préfète Dufaut. Col. Dr. Luis Pérez Maza y Sra. (México)

"Rey de Africa" por Rigaud Benoit. Col. Sr. Francisco Zubarán y Sra. (México).



"Mercado en Puerto-Príncipe" por Gesner Abélard. Col. Dr. Emmanuel K. Schwartz y Sra. (Nueva York).

"Frutas de Haití" por Philomé Obin.

"Ceremonia Vodú" por Wilson Bigaud.



"Mujer y Pájaros" por Héctor Hyppolite. Col. del *Centre d'Art* de Puerto-Príncipe.

fantasía premeditada, o de abstracción consciente, es alentado para que tome cursos o para que trabaje junto con los artistas más avanzados o "sofisticados". Naturalmente no todos los pintores encajan totalmente en una u otra de estas categorías, y muy a menudo precisamente los "casos" marginales son los que dan más que decir acerca del proceso creador.

Fernand Pierre, Castera Bazile, Dieudonné Cédor y Toussaint Auguste son los mejores ejemplos de aquel pintor que no es alcanzado por la influencia exterior. Todos ellos han trabajado en el *Centre* en alguna ocasión, y todos pintan actualmente en sus hogares. En Haití, el campesino, en el sentido corriente de la palabra, puede ser encontrado ya sea a unas cuadras del centro de la capital, o en los remotos cerros de *Morne La Selle,* o en los pueblos blancos de polvo de Savanne Désolée.

Por ejemplo, Bois St. Martin, donde Castera Bazile vive, se encuentra a unos cuantos metros de la catedral y a corta distancia de la estación radiodifusora nacional. También está muy cerca (se llega a pie en diez minutos) de los dos *hounfors* (templos vodun) más activos de Haití. Y el grupo de chozas entre las cuales el pintor tiene su único cuarto que mide 8 x 4 pies no difiere en nada de los que se encuentran en cualquier zona pobre de la isla. Aunque Bazile ha depositado en el banco varios cientos de dólares en los últimos años —una pequeña fortuna en Haití— nunca utiliza ese dinero, pues considera que sus necesidades son satisfechas ampliamente con tres dólares a la semana, que es lo que ganaba aproximadamente cuando era el sirviente de DeWitt, y no se le ocurriría mudarse a un medio más lujoso. Se contenta con haber encontrado su verdadera vocación, y la manera de poder expresar gloriosamente la vida que él conoce y ama. Analfabeto, muy sensible, no se ha desviado de su original estilo ingenuo.

Cédor, un artista con menor talento natural, pero de un carácter más ambicioso, apenas ha sido afectado por el dinero y la fama. Sigue viviendo con su madre en una pequeña *caille* (choza), en el distrito de Morne Marinette en la capital. Asiste a la escuela nocturna para poder leer a los poetas franceses algún día. Es una persona muy circunspecta, pero confesó en una ocasión que cuando pinta "parece que estoy poniendo mi sangre en los lienzos". Lo mejor de Cédor son sus diseños semi-abstractos o los arreglos sencillos de flores o frutos de la región.

Fernand Pierre, un pintor con más imaginación que Bazile, y mayor sensibilidad para las texturas que Cédor, tal vez se

transforme en algo más que un primitivista, si las circunstancias le permiten llegar a ser un pintor profesional. Ha seguido trabajando como ebanista en Carrefour, y se mantiene con su salario de diez dólares a la semana, porque su pintura no le ha aportado ingresos constantes que le permitan cambiar de ocupación. Parece estar igualmente capacitado para pintar naturalezas muertas, paisajes de aldea o temas *vodun.*

Aunque vive más aislado que los otros tres pintores antes mencionados, Toussaint Auguste los ha sobrepasado con su estilo ingenuo. El empleo de una técnica de dos dimensiones imparte a la obra de este talentoso pintor una calidad pictográfica que recuerda los dibujos prehistóricos de las cavernas. Sus famosas escenas de patio de granja poseen una claridad de detalle que pasa por encima de cualquier requisito convencional para obtener grupos armónicos o perspectivas. Poseedor de una personalidad sumamente infantil, Auguste se ha emocionado con los ingresos provenientes de su pintura, puesto que así ha podido ayudar a sus numerosos hermanos y hermanas. "*Todos* usan zapatos ahora", me dijo con gran orgullo después de unas buenas ventas.

Rigaud Bénoit, uno de los pintores más admirados y de mayor prestigio, empezó a pintar con una perfección casi mágica. Sin embargo, debido al choque sufrido por él cuando descubrió grandes discrepancias entre sus obras y aquellas de dibujantes académicos, aparentemente su pintura fué declinando. Pero antes de fracasar descubrió nuevamente sus habilidades naturales, y acabó pintado igual que al principio.

Otro pintor popular que merece ser mencionado al igual que los anteriores, es Robert St. Brice, descubierto por el pintor norteamericano Alex John. Cuando Alex llegó a Haití en 1948 "para quedarse un año y pintar", decidió hospedarse con una familia haitiana en las afueras de Port-au-Prince, para poder "sentir el pulso del pueblo haitiano" de una manera franca y completa. Sus recursos económicos eran limitados, y este hecho aunado a su capacidad natural para encariñarse con la gente y debido a sus costumbres sencillas, le permitieron alojarse en la casa de un *hougan* en Carrefour, con vista hacia ese mar de un azul increíble. Su cuarto era una de las dos recámaras de la casa; en la otra dormían St. Brice, su esposa y sus cinco hijos. La sala, cocina y comedor estaban abajo, y el *hounfor* se encontraba al mismo nivel del sótano. La casa no tenía baño, solamente una palangana de peltre blanco llena de agua que se

encontraba en la mesa de su cuarto, pero Alex no tardó en considerar a una pequeña cascada en el patio como su regadera privada. Y allí, escuchando el ruido de los tambores *vodun* en las colinas, y aprendiendo criollo, Alex siguió pintando sus exquisitas abstracciones, dos de las cuales fueron compradas por el Museo de Arte Moderno en Nueva York, hará cosa de un año. Robert St. Brice que trataba a Alex como a un hijo, acostumbraba sentarse en su cuarto por las noches para verlo hacer líneas y poner colores sobre papel, de una manera aparentemente muy complicada. Una noche le preguntó tímidamente si podía regalarle unos cuantos crayones para sus niños. Sólo que fué el mismo St. Brice el que durante una semana dibujó frenéticamente con los lápices en bolsas de papel, y terminó con todos los crayones de Alex, a quien mostró finalmente entre avergonzado y sonriente sus dibujos estilo Klee. Muy entusiasmado, Alex le dió de sus propias pinturas, pinceles y cartulinas, y los resultados fueron dignos de la confianza que había depositado en él. Empezaron a aparecer repetidas composiciones y diseños de fantasmagóricas figuras, y extraños árboles que goteaban sangre fueron creados por el cincuentón *houngan*. El hablaba de pinturas "mágicas", y eran realmente obras de prestidigitación. La sincera admiración y la fe que Alex había puesto en el talento de este hombre le hicieron seguir adelante, aun cuando parecía que su propia obra era empañada por su gran entusiasmo hacia la pintura de St. Brice, que en la actualidad ha aprendido a firmar sus pinturas y ha sido objeto de una cálida acogida por parte de la crítica en 1950 —a pesar de haber sido comparado con artistas populares haitianos bien conocidos y aceptados. Hoy día se le tiene especial consideración en el Centre d'Art, y hasta la fecha no ha traicionado la lealtad depositada en él por "Monsieur Alix Jean", su joven huésped norteamericano.

Sería imposible citar a todos los pintores populares haitianos, además que se prestaría a confusiones. Los mejores han saboreado el mismo éxito otorgado a los pintores famosos de otros lugares: no sólo críticas favorables y buenas ventas, sino también el incentivo y la seguridad proporcionados por la adquisición de sus obras para algunos de los mejores museos y colecciones privadas del mundo. Y sin embargo, ellos siguen trabajando llenos de modestia y de gratitud, ayudando a otros pintores menos afortunados que ellos.

Sumario del movimiento

¿QUÉ semejanza existe entre el movimiento pictórico haitiano y las tendencias similares del pasado o los casos aislados del presente? Creo que para poder contestar a esta pregunta es necesario pasar una breve revista a lo que se ha dicho con anterioridad en este artículo. Hemos convenido por un lado, en que el renacimiento del interés por las artes populares —y de la pintura en particular— no ha sido debido a una reacción espontánea de un mundo civilizado en contra de expresiones simplificadas, sino más bien ha sido el resultado de una intensa crisis de valores que se reflejó primeramente, en la actitud altamente individualista de los fauves en Francia, y su firme determinación de crear un arte más independiente del que había existido hasta entonces. En segundo lugar, repercutió en la crítica de arte, cuya opinión no es, como piensan algunas personas, una mera reflexión de las preferencias del público —sino que muy a menudo, es una intensa búsqueda de lo *nuevo* dentro de los planos culturales; y por último, en la necesidad que algunos pintores modernos han experimentado durante largo tiempo de tener un punto de apoyo inspirativo para sus elaboradas interpretaciones de una sociedad compleja. ¿Libertad de elección? Sí, en cuanto a que ésta es un indicio de que las ideas histórico-filosóficas de nuestro tiempo han abierto nuevas posibilidades a la crítica, y en algunos casos, a la destrucción de aquellos valores tradicionales que por tanto tiempo han mantenido su supremacía.

Tenemos, por otra parte, evidencias de intensos movimientos de arte popular en el siglo pasado en México y en los Estados Unidos, comparables con "Douanier" Rousseau y "los pintores dominicales" de Francia. Es interesante observar que Haití, país con limitaciones desde el punto de vista social y económico, está creando un arte que estimula, en tanto que otros países tales como Brasil, Cuba y demás países antillanos, han producido poco o nada en este campo.

Y así, podríamos comparar las pinturas de los Estados Unidos y México con las de Haití, en cuanto a que son de la misma categoría artística aunque no de la misma época. La pintura popular en los Estados Unidos, exceptuando las pinturas sobre arena de algunos grupos indígenas, fué principalmente de tipo retratista. La mayor parte de las pinturas son

retratos, y esto puede ser aplicado igualmente a los pintores populares norteamericanos del presente. Ultimamente Gradma Moses ha pintado un gran número de escenas rurales de su región natal, y asimismo, es sorprendente la cantidad de cuadros de guerra pintados por Horace Pippin antes de su muerte en 1947, pero esto constituye una excepción. En México se encuentra una tendencia similar en la pintura popular de la primera mitad del siglo XIX, cuando ésta estaba en su máximo florecimiento: retratos de una notable calidad en cuanto a tratamiento del carácter, y algunas veces de una fidelidad graciosa, pero al fin retratos, aunque se encuentran también con cierta frecuencia alegorías y paisajes, y constantemente retablos religiosos. Y, al hojear las ilustraciones de los libros de Montenegro y de Ford sobre sus respectivos países [12] se encuentra un ingenuo *parecido* en varios casos, especialmente en retratos dobles y retratos de niños. En cuanto a las formas de expresión, las características fundamentales son las mismas, acentuándose en los retratos: falta de educación académica, espontaneidad, sentimentalismo, y en general, una candidez que raya en la ternura.

A pesar de que los retratos constituyen una porción insignificante de la pintura popular haitiana, éste no es el único factor que la distingue, a mi parecer, de la de los Estados Unidos y de México. Naturalmente, esta pintura por el sólo hecho de no tener antecedentes directos en el mismo país, se distingue por reciente: porque está *ocurriendo.* Sin embargo, además de lo mencionado anteriormente, los artistas haitianos han representado gráficamente más que otros, varios aspectos de su vida y de su cultura, y los retratos casi no existen. En algunos casos esto ha sido llevado a cabo conscientemente: como en el caso de Obin, cuya gran ambición es dejar una serie de cuadros históricos para su velorio. Y en otros casos, inconsciente, o si se prefiere, subconsciente, como en el caso de Hyppolite, cuya pintura estaba condicionada por el hecho de ser haitiano, y otras veces era "guiada por la mano de San Juan" según él decía. Si se hiciera un estudio de los tipos de pintura, se vería que los más frecuentes son aquellos que describen ceremonias *vodun* o que utilizan elementos *vodun.* En segundo lugar estarían las pinturas rurales o familiares. Las naturalezas muertas son más im-

12 ROBERTO MONTENEGRO, *Pintura Mexicana (1800-1860).* México, 1933; ALICE FORD, *Pictorial Folk Art: New England to California.* New York, Studio Publications Inc., 1949.

portantes que los retratos y yo creo que no se exagera al decir que los retratos son el último recurso de artistas como Bigaud (cuyo autorretrato tras las rejas hizo sensación en Nueva York) cuando se les acaba la inspiración.

En cuanto se refiere a formas de expresión, encontramos las mismas tendencias observadas en relación con los Estados Unidos y México, sin embargo, en la pintura haitiana hay una cierta "bravura", y los pinceles y las formas son manejados de una manera poco refinada, tosca y precisa que la hace más "salvaje", más primitiva.

La mayor diferencia entre los paisajes encontrados en las colecciones norteamericanas y mexicanas y los creados en Haití estriba en que los haitianos no son paisajes propiamente, sino tan sólo sirven como fondo para hacer resaltar a animales o a personas caminando, trabajando, o haciéndose el amor. Son mezclas caprichosas de cielo y tierra, o en ocasiones de mar y cielo, sirviendo generalmente como un fondo lleno de colorido para "algo que está sucediendo".

Yo creo que precisamente esta amplia y extensa variedad de temas que los haitianos han explotado ávidamente —todos ellos pertenecientes al ambiente haitiano— es lo que le ha dado la ventaja a la pintura popular de Haití sobre otros movimientos cuando discutidos anteriormente en relación con sus temas. En cuanto a formas, repetimos que su originalidad y diferenciación provienen de su auténtica "bravura".

Puesto que la pintura popular en general es tan sólo una expresión simplificada de las ideas del pintor, y está ligada totalmente al sencillo medio en que vive, no puede ser valuada desde el punto de vista interpretativo más allá de *lo que es.* La falta de pericia constituye su estilo: a su vez es la manera en que un pintor popular interpreta al mundo, y para él esto es suficiente. Por lo tanto, la pintura popular tendrá un mayor valor desde el punto de vista artístico y folklórico cuanto más incluya en su campo —es decir, cuanto más homogénea sea— y a medida que exprese con mayor fidelidad la cultura que ha engendrado al pintor y que lo sigue inspirando. Desde este punto de vista, la pintura popular haitiana ha llegado a su máximo desarrollo dentro de su esfera de acción; y creo que está en las manos de aquellos que han llevado (usando este término en la más sutil de las maneras) a estos pintores a la fama, el que llegue a la culminación de su actual desarrollo para declinar y desaparecer más tarde. Si se les da importancia a aquellas cualidades que

hacen que un cuadro se venda fácilmente, se podrá echar a perder a cualquiera de ellos, y principalmente a los artistas jóvenes (como Toussaint Auguste por ejemplo) que hasta ahora atribuyen a milagros los cheques obtenidos en pago de sus pinturas, y quienes, a pesar de su edad, tienen una actitud infantil con respecto a sus problemas y a su pintura.

Es un hecho establecido que es imposible hacer a un lado al arte popular, de la misma manera que no se pueden descartar las corrientes dominantes en el pensamiento del siglo XX (por ejemplo el existencialismo). Las personas que usan las palabras "infantil", "irracional", "triste", "tosco" y "extravagante" al referirse al arte popular, posiblemente estén justificadas, pero no se dan cuenta de que con esta supuesta crítica no hacen más que reconocer una inocencia perdida, y rendir un tributo a la sencillez; es más, no comprenden que al pensar de esa manera no hacen más que condenar a la cultura occidental.

Todo aquel arte que tiene por objeto expresar la vida tal como se le ve, se le siente o se la imagina, tiene que apoyarse por fuerza en generalidades. Esto, desde mi punto de vista, *no* constituye un arte malo. Si nos fuera dable aceptar la definición de arte expresada en *Art in the Western World*, y que lo considera como "la presentación de la verdad en una forma comprensible tal como es vista por el artista a través de los incidentes de su vida",[13] entonces mi opinión es válida. Yo no creo que pueda existir ninguna discrepancia en la definición anterior. Se podría preguntar cuál es la posición de los primitivos en relación con lo que Schelling asienta en su *System of Transcendental Idealism* al decir que el arte es la consumación de la filosofía. La respuesta es que ellos se valen por sí mismos: cada vez que un haitiano dice "Je crois". . . está expresando su opinión sobre las cosas y la gente, su manera de vivir, su filosofía.

Como declara Ernst Cassirer en su libro *Essay on Man*, "solamente considerando al arte como una nueva orientación de nuestros pensamientos, de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos, podremos comprender su verdadera función y su significado".[14]

Un amigo mío me escribía en una ocasión que tenía la im-

---

13 DAVID M. ROBB y J. J. GARRISON, *Art in the Western World*. New York, Harper & Bros., 1942, p. 7.

14 ERNST CASSIRER, *An Essay on Man*. New Haven, Yale University Press, 1947, p. 169.

presión de que en Haití la muerte no existe. He aquí la clave: *no hay muerte.* El espíritu del haitiano sobrevivirá en un cielo o en un infierno concebido en términos cristianos, o bien se les aparecerá a aquellos a quienes ama o a quienes odia en ese fantasmagórico mundo de las realidades *vodun.* ¿Y la pintura? La pintura es algo que usted hace porque debe hacerlo, aunque los dioses estén o no de acuerdo, y con la que el extravagante hombre blanco se alborota, y llega hasta el extremo de mandarla al extranjero para que otros blancos armen bullicio. Por supuesto, si usted deja de vivir esta vida y empieza a vivir la otra, la mejor, podría suceder que empezara a pintar obras maestras —o que no pintara nada. Y así pasa. El pintor popular haitiano que acepta la pintura como una parte integrante del movimiento artístico y de su vida íntima, puede o no estar pensando, provisionalmente, en su segunda vida, o en su vida en el otro mundo. Pero no hay que culparlo, pues él considera que el arte es "la gloria, la sal y el enigma del mundo".

Los pintores populares de Haití son deudores de su país por el muy favorable ambiente que ahí prevalece, pero yo considero que han pagado su deuda con creces: pues en aquel lugar en el que existe la libertad de expresión creadora, existen también otras libertades más importantes, y estos pintores lo han puesto de manifiesto elocuentemente ante un mundo que lucha por la paz.

MI ENTREVISTA CON ANTONIO MACHADO

Por *Plá y BELTRAN*

ROCAFORT, asentado sobre el declive de un cerro enano, tiende largamente sus pies al cercano mar donde las espumas marinas se confunden con las jaspeadas barcas pescadoras. La tierra fulge verdes rabiosos, amarillos tonantes y acalorados sienas, cruzado de continuo —de día y de noche— por ese rumor fresco que tiene el agua de las acequias. Esto son los pies de Rocafort. Su frente está coronada por un pinar menguado; de su hombro diestro baja en las noches del estío el azahar de los naranjales, cuyos huertos han ganado los hombres horadando en la piedra, a fuerza de sudorosos sacrificios: sangre, trabajo y tiempo.

En este Rocafort levantino moró Machado algunos meses. Ocupaba un bello chalet en la parte baja del pueblo, con un huerto de jazmines, de rosales y limoneros. Este paisaje, en el crepúsculo de su edad, le recordaba su niñez en Sevilla. El edificio tenía —o tiene— un mirador abierto, desde donde podía adivinarse el mar. En aquella pequeña terraza solía recibir Machado sus visitas. Allí, o a la sombra de aquellos limoneros cuajados de amarillos frutos, compuso seguramente el poeta sus últimas estrofas. Debió, también, dialogar más de una vez con Dios allí, pues vivía como a las bardas del mundo, y él había dicho:

Quien habla solo, espera hablar a Dios un día.

Yo había decidido aquella tarde ver al poeta. Era en agosto de 1937. Sentía —siento, como todo joven español que lleva la raíz de España en su sangre— veneración por él. Sus versos, con los de Juan Ramón, son lo más sustancial, lo más hondo y latente de nuestra poesía contemporánea. Es el barro, la materia hecha temblor. Yo conocía bien al poeta, pero casi desconocía al hombre. Le había visto por primera y única vez

hacía unas semanas, en una reunión literaria, en Valencia. Me lo presentó don Tomás Navarro Tomás. Después, terminada la pequeña fiesta, Antonio Machado tuvo la amabilidad de llevarme hasta Rocafort en su coche. Apenas hablamos durante el viaje. Le adivinaba fatigado, o en muda conversación con Abel Martín. Alguna palabra sobre las huertas, los naranjos y la obra hidráulica de los moros; el contraste de Valencia con Castilla, *que hizo a España.* Al despedirnos, me dijo Machado:

—Pues que somos vecinos, venga usted a verme; verá qué hermosa casa tengo.

Le prometí que iría; pero mi visita se fué demorando hasta aquella tarde del mes de agosto. Conmigo llevaba un ejemplar de sus *Páginas escogidas,* para que me lo firmara el poeta. Más de una vez me detuve en el camino, abrí el libro y leí sobre la concepción de su poesía y su estética. Era la emoción, el cordial sentimiento humano lo que más vivamente parecía interesarle. La poesía como prolongación del ser y del existir del hombre, del hombre colosal que era y existía en Antonio Machado. Conjugar la voz interior con el contorno, la sangre con la gracia, no como un ángel podría hacerlo sino como la criatura humana lo hace. Así sus versos son directos, tal puras experiencias o testimonios vivos. A la *difícil facilidad* de Juan Ramón Jiménez, puede oponerse la *sencilla profundidad* de Machado; a la juanramoniana definición del poema, *no lo toquéis ya más: así es la rosa,* podría y parece decir Machado: *no lo toquéis ya más: así fué el hombre.*

(No creo que S. M. haya pretendido ir mucho más allá de donde fué Machado al proclamar la necesidad imperiosa de *una poesía capaz de hacer llorar a las mecanógrafas.* Hay que vitalizar, vivificar, poner en ascua pura la poesía).

Me hallé frente al chalet. La sangre me estallaba en los pulsos. De las verjas pendía una maraña confusa de jazmines. Me abrió la puerta una muchacha delicada, muy joven, sobrina del poeta. Me hizo aguardar en el jardín mientras ella subía a comunicar mi llegada. Los limoneros desgarraban sus ramas con la acongojada acidez de sus frutos. Reapareció la muchacha en lo alto de la escalera y con un gesto de su mano me invitó a subir. Detrás de ella divisé a don Antonio; le acompañaba su hermano José. Me acogieron con tanta cordialidad que mi nerviosismo cesó.

Fuimos a la terraza o mirador de que antes he hablado. Allí había una mesa, a cuyo alrededor tomamos asiento. Antonio Machado —con su perpetuo traje marrón— se sentó al frente; su hermano se colocó a mi diestra. "He frente a mí —pensé— al hombre sobre cuyos hombros reposa la más entrañable poesía española".

Era conmovedor ver el cariño con que se trataban ambos hermanos. Es difícil ser artista y no poseer un rencor, una envidia, un veneno. . . *Soy, en el buen sentido de la palabra, bueno* —había escrito el poeta. Ahora hablaba con su ligero acento andaluz, con su dura timbrada voz agradable. De vez en vez requería el asentimiento de su hermano; éste corroboraba sus aseveraciones con una palabra, con una sonrisa, con un gesto, con una mirada.

—Esto es hermoso, muy hermoso —comentaba Machado. Esto es como un poco de paraíso. Sobre las huertas flamean todos los verdes, todos los amarillos, todos los rojos. El agua roja de esas venas surca graciosamente y abastece el cuerpo de esta tierra. ¡Cuánto ha debido laborar el hombre para conseguir esto! Los valencianos están orgullosos de sus tierras, que no tienen que desgarrar sino acariciar con el mimo con que se besa a una muchacha; pero esto, que yo amo y admiro como una bendición, no es la tierra, la tierra ancha y dura, ascética y peleadora de Castilla. ¡Castilla hizo a España! Sin Castilla posiblemente esos naranjos no dejarían ahora caer su azahar bajo estos cielos. . . , al menos para nosotros. Estos campos (*estos campos son la vida y otros campos son la muerte,* he leído no sé en qué lugar), esta hermosura materializa al hombre, lo vuelve en exceso terreno. Aquí, entre esta verdura, difícilmente se angustia uno con la muerte. Y no existe contradicción en esto, pues lo que pasa es que aquí la idea de la muerte muy raramente conturba el espíritu del hombre. El hombre es aquí tan material, que parece vivir con la convicción de que su permanencia será eterna sobre la tierra. ¡Castilla es tan distinta! ¡Tierra de místicos, de guerreros y de truhanes! El hombre vive allí con la esperanza del más allá, desdeñoso de la tierra, con una gran lanzada de Dios en el espíritu. Los pies en el suelo, mas la cabeza clavada en la infinitud del espacio. Castilla es la conquista, la expansión, la fe, lo absoluto; Valencia es el laboreo, la constancia, la conservación de lo por aquélla conquistado. ¡Castilla es el espíritu de España!

(Yo me acordé de Eusebio García Luengo, el cual, una tarde en que caminábamos por campos de Foyos, me dijo mientras devoraba una punta de boniato y abarrotaba de naranjas su gran cartera —migas de pan, cuartillas a medio escribir, cacahuates, recortes de prensa y algún Eugenio D'Ors deslomado—: "Tienes que convencerte de que esto, esto en que apoyamos los pies, no es la tierra. La tierra es Extremadura; la tierra es Castilla. ¡Pero esto! ¡No ves que el verde no deja ver la tierra! Tuve que darle la razón).

—La llevada y traída y calumniada generación del 98, en la cual se me incluye —siguió hablando el poeta un poco abstraído, sereno y alegre: con esa alegría tan seria de Machado y del español— ha amado a España como nadie, nos *duele* España —como dijo, y dijo bien, ese donquijotesco don Miguel de Unamuno— como a nadie ha podido dolerle jamás patria alguna. Pero los españoles habíamos soñado con exceso, habíamos vivido demasiado de nuestros antepasados, demasiado como milagro. Nuestro sueño cayó con la bancarrota de las últimas empresas ultramarinas. La razón contundente de nuestros fracasos nos demostró que podía lucharse pero no vencerse con lanzas de papel. Recogimos velas, las pocas y desgarradas velas que aún nos quedaban, y nos volvimos patria adentro. Había que poner un poco de orden aquí. Nuestra universalidad, la universalidad de España no puede ser ya una universalidad física sino espiritual. No nos engañemos.

Del cielo encapotado, fosco, desprendióse una fulminante llamarada; seguidamente se escuchó un imponente trueno. Comenzó a llover.

Yo dije, tal vez tontamente:

El pesado balón de la tormenta
de monte en monte rebotar se oía.

Antonio Machado sonrió.

—No sé —dijo de nuevo— si han sido mis palabras o mis versos, que fluían en la mente de usted, los que han convocado la tormenta, pues no creí que fuera a llover esta tarde. Veo, también, que usted lee mis versos; yo no los leo nunca. No los leo, porque creo que los versos son intuiciones cuajadas, experiencias latentes, cuando son y significan algo; pero precisamente por lo que tienen de testimonios de momentos que fueron, de sombras del pasado, nos llevan fatalmente a la elegía. Yo

dejo caer mis poemas como hojas frescas, como esas hojas de limonero tan relucientes bajo el agua, sin volver sobre ellos; así tengo la impresión de que permanecen tan juveniles como cuando los concebí y creé.

—Lo siento por usted, don Antonio —le interrumpí—. Debería leer al mejor poeta de España.

—Me basta —y su palabra cobró una entonación especial— con leer a Jorge Manrique y a Federico García Lorca.

Sus sobrinas aparecían de cuando en cuando, preguntaban alguna cosa, traían un vaso de agua; a veces se las oía palmotear bajo la lluvia, en el jardín. Machado las trataba como si llevara el corazón en la mano.

Era un hombre tan bueno, que aun al mayor criminal le hubiera encontrado una disculpa. Hubiera dicho: "Habrá que estudiar bajo qué circunstancias ha cometido tal acto. El hombre, que es un arcano temblor para la poesía, para la razón no puede ni debe de ser un asombro. Investiguemos. La humana criatura es buena. En el fondo —¿no te parece a ti, José?— todos tenemos algo noble, todos llevamos un poco de Dios en el corazón". No sé si Machado fué siempre así, si en su juventud —la juventud es intransigente llama destructora, voz o intuición del caos— fué también así; pero aquella tarde del pueblecito levantino, bajo el clamor de la tormenta, así era Machado, así me pareció que era Machado. Había envejecido, y la edad le pesaba demasiado en los huesos:

"Sin placer y sin fortuna,
pasé como una quimera
mi juventud, la primera...,
la sola, no hay más que una:
la de dentro es la de fuera".

Yo cometí otra pequeña indiscreción (debo confesar que nunca pensé utilizar aquella entrevista para un artículo; hoy lo hago; que su memoria me perdone). Llamé al corazón del poeta.

—¿Qué sabe de su hermano Manuel? —dije.

El rostro de Machado se iluminó.

—Es para mí una tremenda desgracia este estar separado de Manuel —me contestó—. El es un gran poeta. El, además de mi hermano, ha sido mi colaborador fiel en una serie de obras teatrales; sin su ánimo nunca esas obras hubieran sido

escritas —hizo una breve pausa—. La vida es cruel a veces; a veces es excesivamente dura. Pero este dolor nuestro, por profundo que sea, no es nada comparado con tanta catástrofe como va cayendo sobre el pecho de los hombres. Sin embargo, cuando pienso en un posible destierro, en una tierra que no sea esta atormentada tierra española, mi corazón se llena de pesadumbre. Tengo la certeza de que el extranjero significaría para mí la muerte.

No sé que sombra posó su ala sobre el espíritu del poeta. Había cesado de llover. Del jardín ascendía un oloroso azahar de limonero. José se levantó y trajo una pluma. Machado me firmó el ejemplar de sus *Páginas escogidas,* que yo, entre tanta catástrofe, he terminado por perder. Luego bajamos al jardín. Anochecía cuando les di mi adiós.

YA no volví a ver al poeta en vida, aunque le pueda ver en su muerte. Diecinueve meses después moría sobre tierras francesas. Debía de ir como él serenamente había presentido en uno de sus más conmovedores versos: *casi desnudo, como los hijos de la mar.* Y es que Antonio Machado era tan español, que le era imposible vivir sobre otra tierra que no fuese esta áspera y atormentada tierra de España.

POESIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA*

Por *Max AUB*

DICEN los programas *Estado actual de la poesía en España.* ¿Qué es España desde hace diez y ocho años? ¿Dónde está España desde hace quince años? España reventó como una granada —como una fruta, como un artefacto guerrero— y tiñó de sangre el mundo. Quisieran o no, todos tomaron parte directa o indirectamente. De los treinta y un poetas que formaban en la segunda edición de la *Antología* de Gerardo Diego, en 1934, cinco años más tarde sólo quedaban vivos, en tierra española, cuatro. Los demás, o estaban enterrados o en el destierro. Y, con el paso de los años, desterrados siguen o enterrados.

No había sido España parca en acontecimientos de este género y el reinado de Fernando VII conoció hechos similares, exilios si bien algo más cortos, repetidos. Pero ni la vida de Quintana, ni la de Moratín —ni la de tantos más, los mejores de su tiempo— pueden servir de consuelo. Lo que sí ha producido este éxodo es lo que aquéllos sólo dieron en parte: una literatura. Existe hoy una literatura española desterrada, no por eso menos española, al contrario. Por eso cuando llega la hora de considerar la poesía española actual he de referirme principalmente a la desterrada, sencillamente porque es superior —salvo casos aislados— a la que se ha publicado en España.

Desterrado está Juan Ramón Jiménez; enterrado, en Francia, Antonio Machado; desterrado está Rafael Alberti; enterrado, en México, Enrique Díez-Canedo; desterrado está León Felipe; enterrado, en Puerto Rico, Pedro Salinas; desterrado está José Moreno Villa; enterrado, en España, Federico García Lorca; desterrado está Jorge Guillén; enterrado, en España, Miguel Hernández; desterrados están Juan José Domenchina, Emilio

* Fragmento de *La poesía española contemporánea,* cursillo sustentado en la Facultad de Filosofía y Letras, que publicará la Universidad Autónoma de México.

Prados, Concha Méndez, Pedro Garfias, Manuel Altolaguirre, Luis Cernuda, Ernestina de Champourcin, Juan Rejano, Francisco Giner de los Ríos, José María Quiroga Plá, Arturo Serrano Plaja y tantos y tantos más.

En España, con su paraíso perdido a cuestas, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, y, a lo que parece a gusto, Leopoldo Panero, Gerardo Diego, Luis Rosales, y una pléyade de jóvenes poetas tal vez no tan numerosos como los que han crecido —hijos de refugiados— por el mundo.

"Aquí yace media España, murió la otra media", como dijo Larra.

El 18 de julio de 1936, estalla la rebelión militar. Durante cerca de tres años la mayoría de los poetas españoles luchan contra el fascismo. Lo impreso llenará volúmenes, cada quien hizo lo que pudo, sin más mira que la victoria. Luego la poesía del éxodo, de los campos de concentración franceses, y la del llanto.

Cubre con su voz profética la de todos, León Felipe. Pero, antes, quiero hablar de Miguel Hernández. Pocas veces se ha dado un hombre con mayores facilidades para el verso; era un manantial, dispuesto a correr por las acequias que se le abrieran, sin secarse jamás. Fué católico y si a su llegada a Madrid lo hubiese recogido alguna orden religiosa o *La buena prensa* tendríamos otro Gabriel y Galán o, posiblemente, una segunda edición de Pemán. Pero tuvo la suerte —para la poesía española— de conocer a José María de Cossío, a Aleixandre y a Neruda. El centenario de Góngora había marcado su primer libro, el de Lope le impulsara a escribir *El labrador de más aire,* la gran admiración por San Juan de la Cruz y el centenario —otra vez— de Garsilaso le lleva por sus caminos en *El silbo vulnerado* y *El rayo que no cesa.* Pero la amistad de Neruda va a ser decisiva, como él mismo lo dijo:

Con Vicente Aleixandre y con Pablo Neruda
tomo silla en la tierra...

Y viene el "tajo fuerte" de la guerra, y *Viento del pueblo.* Toda la robustez poética que, hasta ese momento, no era cosa del otro mundo, entra como huracán a formar parte en la defensa de su tierra. Porque la tierra es su sustento, el de su poesía llena. ¡Qué lejos estamos ya de los adjetivos "fino" o "delgado" consubstanciales con la generación de la Dictadura! Ya en la

elegía a su amigo Ramón Sijé, estaba toda la ferocidad impar de Miguel Hernández:

> Tanto dolor se agrupa en mi costado
> que por doler me duele hasta el aliento
> . . . .
> no perdono ni a la tierra ni a la nada.

Aquí, de nuevo, la nada, pero ahora la atacan, la insultan, la pisotean. La elegancia de los poetas andaluces no tiene que ver con la fuerza bárbara del campesino de Orihuela.
Y ahí vienen las vacas:

> pariendo con los cuernos clavados en los estercoleros,

o,

> la sandía, tronando de alegría
> se abrió en múltiples cráteres
> de abotonado hielo ensangrentado

y las

> labranzas, siembras, podas
> y las otras fatigas de la tierra

y, en su *Oda a Pablo Neruda,* este retrato:

> Yo he tenido siempre los orígenes,
> un antes de la leche en mi cabeza
> y un presente de ubres en mis manos;
> yo que llevo cubierto de montes la memoria
> y de tierra vinícola la cara,
> esta cara de surco articulado. . .

Así era.

Los que no habéis sudado jamás, los que andáis yertos en el ocio sin brazos, sin mústica, sin poros. . . fueron sus enemigos y son matadores.

> Primo de las manzanas,
> no podrá con tu savia la carcoma
> no podrá con tu muerte la lengua del gusano,
> y para dar salud fiera a su poema
> elegirá tus huesos el manzano.
>
> Cegado el manantial de tu sáliva,
> hijo de la paloma,
> nieto del ruiseñor y de la oliva:

serás, mientras la tierra vaya y vuelva,
esposo siempre de la siempreviva
estiércol padre de la madreselva.

No es elegía a él dirigida, sino parte de la que escribió para Federico García Lorca.

Tu sabes, Federico García Lorca,
que soy de los que gozan una muerte diaria.

No lo sabía bien: detenido en 1939, condenado a muerte, había de morir, deshecho, en un penal de Alicante, cinco años más tarde. En las *Poesías escogidas,* publicadas en Madrid, castradas de mucho de lo mejor, se pueden leer algunos poemas escritos entonces:

Las cárceles se arrastran por la humedad del mundo,
van por la tenebrosa vía de los juzgados:
buscan a un hombre, buscan a un pueblo, lo persiguen,
lo absorben, se lo tragan.

Miguel murió como vivió, al servicio de su tierra, con su esperanza entera:

Herido estoy, miradme: necesito más vidas.
La que contengo es poca para el gran cometido
de sangre que quisiera perder por las heridas.
¡Decid quién no fué herido!
. . . .
Para la libertad sangro, lucho, pervivo. . .
. . . .
Para la libertad me desprendo a balazos
de los que han revolcado su estatua por el lodo,
y me desprendo a golpes de mis pies, de mis brazos,
de mi casa, de todo.

¿Cómo no habían de matarle? Entre dos cárceles debió escribir parte de su *Cancionero y romancero de ausencias,* terribles canciones de amor:

Si te perdiera. . .
Si te encontrara
bajo la tierra.

Bajo la tierra,
del cuerpo mío
siempre sedienta

y su fe, siempre:

En este campo
estuvo el mar.
Alguna vez volverá.

Y esa espantosa *Nana de la cebolla, dedicada a su hijo* —dice la edición de Madrid— *a raíz de recibir una carta de su mujer, en la que le decía que no comía más que pan y cebolla.* Y que así acaba:

Vuela niño en la doble
luna del pecho:
él, triste de cebolla,
tú, satisfecho.
No te derrumbes.
No sepas lo que pasa
ni lo que ocurre.

En el último poema, *Eterna sombra,* está sin duda, el mejor retrato de España —de la España de Franco—. Ahí queda, para su vergüenza eterna.

"Pero hay un rayo de sol en la lucha —acaba— que siempre deja la sombra vencida". ¿Cuántos poetas han muerto, aherrojados, inéditos, en las cárceles de España? Estos poemas de amor, de prisión y de muerte, dan a la figura de Miguel Hernández una profundidad de la que carecía y lo plantan en medio de España. Con Federico García Lorca, asesinado al principio de la guerra; con Antonio Machado, muerto en la frontera, al acabar, y con Miguel Hernández, destrozado en la cárcel, pueden andar orgullosas de sí, por el mundo, las azules huestes de Franco.

Y, al lado de Miguel Hernández, enfrente de León Felipe, Dámaso Alonso. Y digo enfrente por las riberas, que en el fondo, dicen casi lo mismo. Panteístas, blasfemadores ambos como pocos, furiosos, frenéticos, tomados de la cólera hijos de su ira, escupiendo a la cara de la injusticia.

"La poesía es un fervor y una claridad. Un fervor, un deseo íntimo y fuerte de unión con la gran entraña del mundo y su causa primera. . ." escribía hace veinte años, no ha cambiado. Su poema *A la Virgen María,* que se publicó por vez primera en la segunda edición de *Hijos de la ira,* no es sino un

canto a la tierra, según confesión propia. Pero, publicado en el gran reino de la mentira, algo había que hacer. Porque Dámaso Alonso, con todo su derecho de hombre, prefiere la tranquilidad lo que poco empece para su condición de gran poeta. Curioso Dámaso, que se pasa el tiempo ensalzando una poesía —la de Aleixandre, la de Gerardo Diego— de la que está a cien leguas. . . Referente a su quieto gusto ya lo había dicho, en verso, hace muchos años:

Que toda playa es buena
Y. . . no tengo interés en navegar. . .

Y, en cuanto a cierta identidad con León Felipe, viene de la época de los *Poemas puros:*

Porque El era sólo el viento
que mueve y pasa y no mira,

luego sigue soplando el mismo cierzo:

Y a medio giro el cantar,
llevóse la copla el viento. . .

y el viejo grito español, frente a la inmensidad

tú, desolado grito de nuestra eterna duda
nadie te oirá. . .

No en balde dedica *Oscura noticia* —en 1944— a Antonio Machado y Miguel de Unamuno.

Reza la tierra de España,
reza el yero y el esparto,
y la garduña y la araña,
y el alacrán y el lagarto.

Reza el monte y la llanía
y lejos, lejos el mar.
¡Escucha, oh Dios, su agonía!
¡oh Dios, oye su clamar!

Hombre, soturna alimaña,
al sordo rezo me uno.
¡Reza también por España,
mi don Miguel de Unamuno!

Y, con don Miguel, el recuerdo de Federico García Lorca. Bien sabía donde le mataron la gente con quienes convive, allí, entre Alfocar y Víznar, cerca de *La fuente grande o de las lá-*

grimas, corta elegía, espléndida, precedida de un verso de Federico: "Mi corazón reposa junto a la fuente fría", y que empieza:

¡Ay, fuente de lágrimas,
ay, campos de Alfacar, tierras de Víznar!
El viento de la noche,
¿Por qué os lleva la arena, y no la sangre?
¿por qué remeje el agua, y no mi llanto?

Y luego la otra, la mayor, *A un poeta muerto,* siempre con el miedo de nombrarle, pero donde se lee:

Un enorme silencio nos circunda:
un mundo en omisión, un gran sudario.

y añade:

. . . somos los muertos.
Somos nosotros los perdidos. . .
. . . .
Vacías estructuras funerales,
¡oh, cuán inexorablemente!, cierran
un horizonte rojo. . .

Tras esto ¿qué de extraño tiene el surgir de *Hijos de la ira?*

Madrid es una ciudad de más de un millón de cadáveres
(según las últimas estadísticas).
. . . .
Y paso largas horas preguntándole a Dios,
preguntándole por qué se pudre lentamente mi alma,
por qué se pudren más de un millón de cadáveres en esta
ciudad de Madrid. . .
Dime, ¿qué huerto quieres abonar con nuestra podredumbre?

Se enfrenta con la injusticia:

Hiere, hiere, sembradora del odio:
no ha de saltar el odio, como llama de azufre, de mi
herida.
Heme aquí
soy hombre, como un dios
soy hombre, dulce niebla, centro cálido,
pasajero bullir de un metal misterioso que irradia
la ternura.

Y tiene que cantar, ahora a los 45 años:

porque la mano de mi Dios me tocó,
porque me ha dicho que cantara,
por eso canto.

Sabéis cuál es su Dios, "el viento que mueve y pasa y no mira". Y he aquí lo que "su Dios" le manda cantar:

Ah, nosotros somos un horror de salas interiores en
    cavernas sin fin,
una agonía de enterrados que se despiertan a media noche,
. . . .
nosotros somos un vaho de muerte. . .
Nosotros somos como horrendas ciudades que
    hubieran siempre vivido en *black-out*. . .

Nosotros somos una masa fungácea y tentacular,
    que avanza en la tiniebla a horrendos tentones,
monstruosas, tristes, enlutadas amabas.

¿Para qué seguir? El libro está al alcance de todos. Es el único libro español de poesía que vale la pena de los publicados allá, que vale la su pena digo y digo bien. Es un gran libro, un gran libro rebelde, como lo son los únicos que cuentan en nuestro mundo injusto. Injusto creo que he sido, más de una vez, con Dámaso Alonso, porque queriéndole y admirándole tanto, me hiere que no se decida de una vez a cantar su verdad sin trabas. A menos que los años y sus circunstancias nos lo hayan hundido para siempre en la bajeza de lo que le rodea. Pero yo creo que no.

De otro libro quiero hablar, es de Leopoldo Panero (Panero, con Vivanco y con Rosales eran los poetas jóvenes que más prometían en 1936. El centenario de Garcilaso —siempre la ocasión— les llevó de la mano a ser sus imitadores. *Abril* de Luis Rosales, publicado en 1935, era un buen libro).

Leopoldo Panero acaba de publicar, hace unos meses un libro, su título *Canto personal*, su subtítulo *Carta perdida a Pablo Neruda*, con el título bastaba. Es un largo poema en tercetos arcaizantes ni muy buenos ni muy malos, extraordinariamente interesante para el historiador. Panero era amigo de Neruda, había colaborado en *Caballo verde para la poesía*, su revista, en la que Miguel Hernández apuntó quién sería. *Canto personal* lleva un prólogo de Dionisio Ridruejo al que antecede

una nota que dice: "asocio a la firma de este prólogo los nombres de Luis Rosales y Luis Felipe Vivanco, de quienes hay en él no pocas ideas y expresiones. . ." Es decir que se trata de un libro representativo ya que, los cuatro, son poetas a los que, en Madrid hoy, se tiene en mucho. Lo primero que se asegura, en el prólogo, es que el poema "es sangre de una herida". La herida formal es el *Canto General* la honda los asesinatos de Federico García Lorca y de Miguel Hernández. "No nos duele a nosotros —dice Ridruejo— que el mundo haya contado cada día de cárcel del pobre Miguel, o cada gota de sangre del pobre Federico. . . No nos duele, y hasta nos consuela, el saber que, al menos, la vida de dos españoles —entre doscientos mil pasados en silencio y entre todo un millón pasado por alto— ha sido tan tenida en cuenta. Pero ya es demasiada farsa seguir hablando de esto después de Katyn y de Nuremberg y de Hiroshima y de los bombardeos en masa y de los campos de concentración de todo el mundo". Hasta aquí el falangista. Si no nos doliera tanto España, que más no nos puede doler, ¡qué dolor!: porque lo que viene a decir el malsín es que, después de Guernica o de Granollers que fueron los auténticos principios del rastro de lo que dejó a Hiroshima sin él), ¡qué importan Federico y Miguel! No les duele. . . A ellos no, a nosotros sí. Y nos duele monstruosamente. Pero no vengo a discutir sino a hablar de poesía. No voy a leer sino unos cuantos versos del poema para que no quede duda de lo que es la humanidad para ellos:

donde cae Federico el agua late,
donde cayó un millón la tierra es mía.
. . . .
hoy preferimos el retraso en Cristo
a progresar en un espejo iluso.
. . . .

Y, hablando de música, asegura que la suya está hecha:

de lenta marcha fúnebre gozosa.
. . . .
Nuestro sino interior nos pertenece;
y lo mismo Miguel que Federico
dan honra a la raíz que restablece.

Es decir: son suyos porque los mataron.

¿Insensatez? No, un largo horror que no tiene por dónde estallar, un feroz remordimiento que los atenaza, un ahogo mortal, en una paramera donde todas las fuentes se han secado. Nadie necesita contestar, ellos mismos se lo dicen todo, y si quieren asomarse a la verdad allí mismo, sin salir de su hoyanca, que lean a Miguel Hernández, que husmeen en la obra poética de Dámaso Alonso.

León Felipe

"TAL vez sea Job... Yo soy Walt Whitman. Y en mí sangre hay un sabor americano, romántico, desorbitado y místico... Me he buscado en la Biblia y por todos los rincones he encontrado mis huellas

El viento me ha arrancado dolorosamente de mi patria como de la matriz y con las viejas raíces húmedas aún y lleno de arcilla española, he cruzado el mar..."

León Felipe, "actor en Madrid, farmacéutico en la Alcarria, empleado en Fernando Poo, profesor en los Estados Unidos", conferenciante por toda América; ha recorrido el mundo oyéndolo mugir. Es, como afirmó, en el título de su primer libro un *caminante*. Frente al cambio que se puede advertir en la mayoría de los poetas de su edad él no ha variado de posición, sigue como nació, sordo a lo que no sea su desesperación. Resolvamos los problemas fundamentales, parece decir, y luego hablaremos:

¡Qué lástima
que yo no pueda cantar
a la usanza
de este tiempo
lo mismo que los poetas de hoy cantan!

La evolución de la poesía de León Felipe no es cuestión ni de temas ni de posiciones, sólo de intensidad. Si, en general, un poeta es como un proyectil disparado a los cielos que pierde velocidad según el camino recorrido, León Felipe es una piedra caída del cielo que la aumenta según la gravedad. Y démosle a gravedad todos los sentidos que queramos. Todos sus temas están ya incluídos en su primer libro:

¡Que
lástima

que yo no tenga
una patria!
. . . . . .
De aquí no se va nadie

Mientras esta cabeza rota
del Niño de Vallecas exista. . .
Y es inútil,
inútil toda huída
(ni por abajo
ni por arriba).

Estamos en el infierno:

Hasta que un día (¡un buen día!)
el yelmo de Mambrino
—halo ya, ni yelmo ni bacía—
se acomode en las sienes de Sancho
y a las tuyas y a las mías
como pintiparado,
como hecho a la medida. . .

El tema de la piedra:

Así es mi vida,
piedra
como tú. . .

El tema del viento:

Dejadme,
ya vendrá un viento fuerte que me lleve a mi sitio

—sabiendo que no le hay ni le tiene. Y la cruz, que ya vimos, en Unamuno y en Machado, pero:

Más sencilla, más sencilla.
Sin barroquismos,
sin añadidos ni ornamentos. . .
Los brazos en abrazo hacia la tierra
el ástil disparándose a los cielos.

Y ya, desde *Drop a Star:*

¿Quién soy yo?
León Felipe —guardadme el secreto— es el Judío Erran-
(te:

Tengo ya cien mil años, y hasta ahora no he encontrado
otro mástil de más gusto que el silencio y la sombra
donde colgar mi orgullo.

Y el gran tema de la poesía de nuestro tiempo:

(¿Has entendido ya
que Yo eres Tú también?)

Y la esperanza:

Marinero,
tú tienes una estrella en el bolsillo...

"Por hoy, y para mí, la poesía no es más que un sistema luminoso de señales... Y todo lo que hay en el mundo es mío y valedero para entrar en un poema... Lo importante es esta fuerza que lo conmueve todo por igual —lo que viene en el viento y lo que está en mis entrañas— este fuego que la enciende, que lo funde, que lo organiza todo en una arquitectura luminosa, en un guiño flamígero, bajo las estrellas impasibles.

Y que ya no diga nadie: Esta fórmula es vieja y vernácula y aquella otra es nueva y extranjera, porque no ha habido nunca más que una sola fórmula para componer un poema: la fórmula de Prometeo".

Esa justificación del robo, llevará a los anarquistas en considerarlo como allegado suyo: No hay fronteras, no hay nación, no hay propiedad, todo es el del hombre, por el hecho de serlo. Esto será muy visible en sus personalísimas traducciones, cuando no dude por un solo momento en quitar o añadir lo que le parezca bien. El mundo es suyo, así lo aporreen para demostrarle que no, pero León Felipe blande su verdad desde el fondo de los siglos, se alza de hombros y sigue adelante.

Prometeo, como Edipo y don Quijote "se meten de rondón en la historia. Vienen ya, en realidad de la historia. Y el poeta griego y el poeta castellano no son más que meros cronistas". También León Felipe, en este caso, no es más que un cronista: el cronista de Prometeo, el que lucha contra "la dictadura de las estrellas", él, el héroe. Y aquí, de nuevo, a tantas décadas de distancia, la sombra de Nietzsche.

De la poesía de León Felipe sale la pregunta fundamental, desnuda, que los simbolistas quisieron olvidar, pero que sigue atronando el mundo, desde que Dios se fué —¿por qué? ¿por qué? ¿por qué?—. Sin arrumacos, sin biombos surrealistas que no poco influyeron en él, León golpea con su maza la puerta del destino, como Edipo "y la tierra se abre cortándole el paso".

Es el único poeta de nuestro tiempo que ha tenido el valor de enfrentarse directamente

sin barroquismos
sin añadidos ni ornamentos

con "el silencio de los dioses".

Fué carne de profeta desde que nació, pero ni Blake, ni Hölderlin, ni Novalis: la Biblia, en su base. Job y el Eclesiastés. No los románticos, él viene de más lejos, de la oscuridad del desierto que creó el monoteísmo, porque toda su poesía clama en él. Y el mundo, para él —aun el apelmazamiento feroz de Nueva York—, es desierto. No ve, no oye a nadie, sino la honda caracola del desierto, en la que sólo resuena la voz del hombre solo.

El hombre, el hombre heroico es lo que importa. . .
El evangelio no es más que una manera retórica de hablar. . .
. . . .
El hombre heroico es lo que cuenta
el hombre ahí,
desnudo bajo la noche y frente al misterio,
con su tragedia a cuestas,
con su verdadera tragedia,
con su única tragedia,
la que surge, la que se alza cuando preguntamos,
cuando gritamos en el viento,
¿Quién soy yo?

Y todos los clavos son para agarrarse, lo mismo en verso que en prosa, que, a esas alturas, lo mismo da. "Hay poetas que trabajan con la palabra solamente. . .", él no: "trabaja con su sangre. . ."

La poesía de León Felipe es una poesía de gran primer actor, que él declama en el proscenio del gran teatro del mundo, una poesía grandilocuente —grande en su elocuencia— que recita frente por frente a Dios —su público—, en quien no cree, rebeldía desesperada contra la falta de sentido del universo; grito desgarrador del hombre que no sabe para qué ni por qué ha nacido. Grita, blasfema para ver quién le responde, y sólo se oye eco. No hay Dios que valga.

Esa gran protesta humana sólo la podía escribir, en nuestro tiempo, un español o un judío. Y León Felipe, sea o no judío —eso nunca se sabrá—, es español hasta el tuétano.

Se llama León Felipe Camino y he aquí que su apellido le abrió los horizontes, León Felipe es el español errante, por maldición, no tan distinta de la que echó a rodar al hebreo. Pero, ahora, no hay duda, fué vencido —el español del éxodo y del llanto— porque tenía razón.

En verdad, hay grandes y buenos poetas. Los grandes poetas que a veces no son muy buenos poetas —como Unamuno y León Felipe que son grandes poetas que no necesitan ser buenos poetas. Luego hay los buenos poetas, como —por ejemplo— Manuel Machado que no son grandes poetas. También hay buenos poetas que, además, a veces, cuando les sopla el hálito de Dios, son grandes poetas, como Juan Ramón, y grandes poetas que son buenos poetas cuando se les acopla el verso a lo que les canta por adentro, como Antonio Machado.

El mundo lo han hecho lo han plantado los grandes poetas y los buenos poetas lo han adornado. Luego hay multitud de poetas, poetas a secas, poetas de todas calañas y, entre todos, hacen que se sepa de qué pueblo se está hablando.

Intraducible al europeo de hoy, donde Claudel y Eliot, enredados, atados de pies y manos, en su catolicismo, no pudieron ni pueden gritar desaforadamente, nadie habla hoy tan alto como él, nadie increpa ni dice su desesperación con tanta ferocidad.

Clama justicia, y como no le oyen, blasfema, y la boca se le llena de espumarajos que se le vuelven barbas de profeta.

(Cuando se quita las gafas, y se pasa la mano por la gran manzana de su calva, se parece a ciertos retratos del último Ramón y Cajal, ese otro gran español, empeñado en saber qué gusanos nos roían el cerebro).

León Felipe es un profeta, el último profeta, el que se mete en la piel de todos, hurgando a ver si le sientan bien las abarcas de Job, las de Jonás, las de Shakespeare, las de Whitman, a ver cómo se le oye mejor, a ver si se le oye por todo el ámbito del mundo, a ver si Dios, lo fulmina y destroza el mundo maldito donde el hombre honrado tiene que vivir doblegado de miserias bajo la férula de los que no lo son.

Hay en él un claro afán de eternidad, "soy tan orgulloso como el hombre que quiere hacer eterna su casa y su palabra" y aquí va a encontrarse, con otro camino, por otros medios, con otro que grita pidiendo eternidad —aunque, en este caso sólo es para él—: Miguel de Unamuno; Unamuno es más retórico,

lleno de historia, de cultura, que le rezuma, quiera o no. A su lado León Felipe hace figura de lego, pero no importa: les empuja un ímpetu semejante, un viento. Un viento que los arrastra a donde ninguno quiso ir, el uno a morir vencido y humillado en la Salamanca del otro, y ese otro a vagar por un mundo por el que sólo muge el viento.

El panteísmo, sentir general de la generación tiene, en León Felipe, características de drama porque especifica sus reencarnaciones, ha pasado por "Jonás y Job y Whitman y Prometeo y un lagarto y una iguana". ¿Cómo no había de ser la encarnación y la reencarnación de la *España peregrina?*

Nadie como él ha tenido el valor civil de gritar lo que pensaban miles —porque él es cien y mil y millones— Mirando atrás no veo sino al Víctor Hugo de *Les châtiments*, de *L'année terrible* con quien se le pueda comparar. Hugo que también creía en la reencarnación y se sentía voz de sus gentes.

¡Ya no hay feria en Medina, buhoneros! es una terrible acusación contra todos, contra él mismo, escrita con un rigor, con una desesperación a la que pocas veces había llegado el español. Las imprecaciones de Núñez de Arce no le llegan a los zancajos, con ser lo que fueron. Yo no sé si es poesía, pero, si no lo es, es algo más: grito de horror de un hombre solo y desnudo que va hundiéndose lentamente en una ciénaga, sin remedio. Algo más que poesía, un documento humano, que queda ahí, clavado para remordimiento de Dios.

Llanto seco del polvo
y por el polvo...
por el polvo de todas las cosas acabadas de España,
por el polvo de todos los muertos
y de todas las ruinas de España...

El viejo grito de Machado, la sombra de Caín (Alvargonzález, Alvargonzález, habla):

¿Por qué habéis dicho todos
que en España hay dos bandos
si aquí no hay más que polvo?

¡Qué viejo veneno lleva el río
y el viento,
y el pan de esta meseta,
que emponzoña la sangre,
alimenta la envidia,

da ley al fratricidio
y asesina el honor y la esperanza!

Cincuenta años después, León Felipe, termina y remata en brama la triste visión española del 98, sin dejar de decirles, a los que todavía viven:

Miradla
los mastines del 98, que cuanto ganásteis la antesala dejásteis (de ladrar,
pactásteis con el mayordomo y ahora en el destierro no podéis (vivir sin el collar
pulido de las academias.

Y su vieja cantilena:

De aquí nadie se escapa. Nadie.

¡Cómo suenan y resuenan hoy, a la luz de nuevos hechos, aquellos versos de *El hacha!*:

España
¿De qué otra tela nueva y extranjera
van a cortarte ahora un sayal?

Después de esa voz, o a través de ella ¿cómo oír las otras? Todas resultan blandas y apagadas. El dolor será el mismo pero el arranque, el clamor, no. Desgargantado, infamando a los infames con sus nombres, deshaciéndose a poder de gritos que pone en el cielo, alarido y aullido, lo cubre todo.

"Júpiter, hecho de hieles, se desgañitaba poniendo gritos en la tierra" —como dijo Quevedo.

Y ahí está, tal como se lo dijo a Franco:

Tuya es la hacienda,
la casa,
el caballo
y la pistola.
Mía es la voz antigua de la tierra
tú te quedas con todo
y me dejas desnudo y errante por el mundo...
mas yo te dejo mudo... ¡Mudo!
¿Y cómo vas a recoger el trigo
y a alimentar el fuego
si yo me llevo la canción?

Se la llevó y nos la deja; honor que, tal vez, no merecemos.

ACTUALIDAD DE JUAN RAMON

Por *Tomás SEGOVIA*

Lo primero de que uno debe asegurarse al plantearse un problema es de que el problema existe. Hay problemas falsos, del mismo modo que hay soluciones falsas. Por eso creo que debo empezar por decir en qué sentido me parece legítimo preguntarse por la actualidad de Juan Ramón Jiménez. Algunos pensarán que a Juan Ramón no se le discute. Pues bien, ese es precisamente mi problema: ¿por qué no se discute a Juan Ramón? Basta echar una ojeada a las revistas literarias, y aun semiliterarias, de los últimos años, para comprender que, en efecto, no se le discute. Abundan allí los artículos y estudios sobre poetas contemporáneos de él o posteriores, pero de Juan Ramón casi no se habla, o, si se habla, casi no se dice nada. Es cierto que, en general, tampoco se le ataca. Se le tiene por un excelente poeta, se admiran su maestría y sus recursos, se recuerdan con melancolía la emoción que nos producían en nuestra adolescencia algunos versos que él escribió en la suya, y se le respeta como uno de los formadores de varias generaciones poéticas. En una palabra, se le concede toda la pompa con que los hombres suelen poner tres metros de tierra entre ellos y una obra fallecida. En cuanto a la juventud literaria, que, como todas las juventudes, gusta poco de las cómodas ceremonias fúnebres, ni siquiera toma parte en la construcción de este vacuo monumento. Sencillamente, no se interesa en Juan Ramón. Todo esto se resume así: Juan Ramón es uno de tantos buenos poetas con quienes nosotros nada tenemos que ver; Juan Ramón nos parece inactual.

Pero al decir "nosotros" se trata, naturalmente, de una generalización. Entre los que se han ocupado de Juan Ramón o han sentido interés hacia su obra, tal vez no todos son constructores de monumentos, tal vez no todos admiran unas cualidades más o menos abstractas. Tal vez no todos aman esa obra negándose ellos mismos, o al precio de convertirla en un hermoso

cadáver. Para algunos de nosotros, tal vez Juan Ramón esté vivo, tal vez su obra sea actual.

Pero ¿cómo puede parecernos actual o inactual un poeta? Es muy difícil encontrar "ideas" en un poema, por lo menos la clase de "ideas" que encontramos en la prosa, en el lenguaje común o incluso en la meditación. Y en nuestro tiempo especialmente, desde hace más de medio siglo, la poesía parece defenderse de las "ideas" con más desesperación que de ninguna otra cosa. Desde el superrealismo en particular, todo el mundo sabe que un poema no demuestra mayor cosa que un cuadro, y aún que no "dice" más. En cuanto a hablar de técnica, todo lo que podemos decir no dejará de ser abstracción, y es inútil buscar la actualidad o inactualidad de una abstracción. Técnicas, como se oye decir hoy por todas partes, hay tantas como poetas, lo cual equivale a decir que no la hay en absoluto, o por lo menos que no se puede hablar de ella. La técnica, en definitiva, no es más que una adecuación, y habría que determinar antes con precisión a qué debe estar adecuada una técnica para poder hablar de ella. Sucede que casi todo aquel que juzga que un poeta "vive en su tiempo", o no, se refiere casi exclusivamente a su técnica. Yo pienso que una técnica es simplemente adecuada o inadecuada, pero sin que esto sirva, como sirve muchas veces, para justificar cualquier obra diciendo que su autor ha logrado lo que se proponía, puesto que se trata precisamente de juzgar lo que se proponía.

A mi juicio, un poeta tiene actualidad para nosotros cuando el conocimiento de su obra nos ayuda a fijar nuestra posición en la poesía, y, sobre todo, ante la poesía, lo cual determina en cierta medida nuestra posición ante todas las cosas de este mundo. Lo que nos interesa pues al hablar de la actualidad de Juan Ramón es lo que podríamos llamar su perspectiva, es decir, cómo ve Juan Ramón la poesía, y, tal vez, a través de esto, más en general, cómo "ve las cosas" Juan Ramón. Por eso nos referimos más bien al conjunto de su obra, y como la obra de un artista es también una serie de tanteos y de conquistas, pensaremos principalmente en aquellos libros donde se vea más claramente qué es lo que ha sido rechazado y lo que ha sido aprovechado; es decir, pensaremos aquí sobre todo en sus últimos libros, *La estación total*, los *Romances de Coral Gables*, *Animal de fondo*, que son, por otra parte, los menos conocidos lo cual, dicho sea de paso posiblemente contribuya al desinterés que se tiene hacia este poeta. Por todo lo dicho se comprende que no se trata aquí

de aciertos expresivos, de maestría, de versificación, de estilo, de vocabulario y de otros procedimientos en los que el crítico rastrea la personalidad del artista, que es hasta donde la crítica llega, pero donde el arte apenas empieza. No se trata de hablar de palabras, lo cual es, sin duda, muy diferente que hablar de poesía, y, con todo, lo más próximo tal vez a hablar de poesía que la crítica puede hacer. Pero es que tampoco se trata de hablar de poesía. Se trata sencillamente de intentar explicar por qué me interesa Juan Ramón; por qué me parece actual dejando aparte su calidad; cuál es el orden de ideas dentro del cual Juan Ramón puede, a mi juicio, ayudarnos a fijar nuestra posición. Se trata de decir cómo se puede convivir con Juan Ramón dentro de la poesía actual; cómo es posible colocarse a su lado para tomar, ante la situación de esta poesía, una posición que tal vez no coincida con otras, pero que no las ignora.

LAS tendencias más visibles de la poesía de hoy son hacia la abstracción por un lado, y hacia la propaganda y la consigna por el otro, y los que están incluídos en uno de estos dos bandos nos dicen que no estar con ellos es necesariamente estar en el bando contrario, porque no hay más elección que ésta. Pero esta manera de plantear el problema es lo que un escritor contemporáneo ha llamado "chantaje", y tenemos derecho a negarnos a ver así las cosas, por lo menos hasta haberlas examinado con nuestros propios ojos.

Parece que en otras ramas de la literatura, y tal vez incluso en otras formas de arte, este derecho ha sido ejercido. Los novelistas, dramaturgos y ensayistas más significativos de hoy parecen haber tomado su determinación. La novela y el drama abstractos, superrealistas, o, como se dice a veces, creo que impropiamente "poéticos", se hacen cada vez más raros, y, sobre todo más inactuales.

Pero la poesía como se ha dicho tantas veces, no es literatura. Si en nuestra poesía parece no tener mucha extensión ni mucha importancia la propaganda, en cambio es evidente que muchos de los poemas que se encuentran en revistas y publicaciones recientes, incluso muchos de intención propagandista, sigue teniendo un aspecto, por lo menos externo, que recuerda mucho al superrealismo y a la llamada "poesía pura". Es natural que así sea y que la propaganda arraigue mal en la poesía, porque la poesía, por emplear los mismos materiales que

sirven de vehículo a la propagación de una ideología o de un programa, o sean las palabras, pone muy de manifiesto su intención de ser otra cosa que esta propagación, con la cual debería confundirse en caso contrario. Es cierto que esa otra cosa podría ser un adorno, una seducción, una especie de trampa (de trampa honrada, eso sí) para hacer caer al espectador en las redes de la verdad. Pero si admitimos que el hombre puede prescindir de esta especie de engañifa, dejamos la poesía reducida a un velo gratuito que ponemos entre la verdad y su destinatario, o sea una tontería sin sentido, o, en el mejor de los casos, una especie de vicio, una cosa vergonzante que nadie puede aconsejarnos practicar, una inmoralidad, puesto que aquí no se trata de divertirse, sino nada menos que de la verdad. Si, por el contrario, creemos que el hombre no puede prescindir de ella, tenemos que admitir que la poesía es una cosa diferente de la propagación de ideologías, que responde a una necesidad diferente, en la cual, y no en otro sitio, tiene su justificación. El "deleitar aprovechando", que decían los clásicos, es una fórmula que no pinta sino a aquellos que se avergüenzan de deleitarse, y no tienen suficiente grandeza para perseguir un "provecho" difícil, para desear la verdad abiertamente y sin apelación. En los tiempos clásicos, estas palabras deben ser entendidas únicamente como una fórmula que expresa la situación de una sociedad que se juzga perfectamente "aprovechada", que cree en la perdurable inmovilidad de las verdades que ha conquistado, y para quien estas conquistas inmovilizadas forman como la pantalla sobre la que se mueven las infinitas variaciones del "deleite". En los tiempos clásicos, "deleitar aprovechando" es aprovechar lo dado para deleitarse *sobre* ello. El "provecho" se hace pues prácticamente inoperante, como sucede en las fórmulas físicas con los datos invariables. Lo que el clásico señalaba con esta expresión, sin duda no muy feliz, de "deleite" es algo que a nosotros nos resulta un poco vago, tal vez porque fuera vago para el clásico mismo. Pero, de cualquier manera, su elevada idea de la poesía, que consideraba superior a todas las artes y de naturaleza casi divina, nos indica que no se trataba de lo que hoy pudiéramos entender por un vulgar deleite. Y al relacionarlo con un "provecho", incluso inmóvil, incluso en cierto modo inoperante, nos revela que tampoco se trataba de un *puro* deleite, de un deleite abstracto, de un deleite autosuficiente.

Después, la poesía parece haberse ido centrando cada vez más en los deleites de esta especie. Todava para el romántico, la poesía era casi sagrada, era una "misión" con algo todavía de divino, que implicaba al hombre entero, por falsa que fuera la idea del hombre que el romántico se forjaba. Pero en la reacción que sigue al romanticismo, esto se pierde casi por completo. Uno de los puntos que me parecen más característicos en la ruptura que marca esta reacción, es la aparición de la idea de "oficio", idea opuesta a más no poder a la concepción romántica. Mallarmé, que hereda esta idea de los parnasianos, y en quien aparece ya bastante perfilada, nos puede servir muy bien de ejemplo. Es cierto que la idea de "oficio" puede expresar en el artista su voluntad de reintegrarse al círculo de lo humano. A fuerza de sentirse portador de una misión sagrada, el artista acaba por sentirse solo, desvinculado, desvitalizado, y se asfixia en su torre de marfil. Entonces no quiere ser más que un hombre. Ni menos. Pero no es éste el caso en Mallarmé, puesto que sabemos que recibía de sus contemporáneos un tratamiento casi de sacerdote, y que *aceptaba* este tratamiento. Cuando Mallarmé habla de "oficio", no se refiere al poeta, sino a la poesía. No quiere decir que él desee ser juzgado como es juzgado el zapatero; no quiere decir que él, como poeta, esté vinculado a los mismos problemas fundamentales que como hombre, a los mismos que está el zapatero y cualquier otro hombre; sino que quiere que la poesía sea juzgada como el zapato y como cualquier otro objeto. La idea de "oficio" es la idea de que la poesía es un objeto, y que no tiene más vinculaciones ni más responsabilidades que cualquier otro objeto con respecto a lo que podríamos llamar el alma. Cuando Mallarmé nos habla, a propósito de Theofile Gautier, de

...la gloire ardente du métier,

no puede referirse más que a esta poesía concebida como objeto precioso, ya que ninguna de las cosas del alma le ligaba a este otro poeta. Incluso cuando habla en contra de la inmortalidad del alma, aparte del problema real que allí se encierra, su insistencia misma, y el hecho de que siempre hable *en contra* de esa concepción del alma, y nunca a favor de otra cualquiera, nos señala que lo que quiere es que en general la poesía no hable del alma. Y aun, como veremos en seguida, que no hable *al* alma.

Y entonces aparece la "poesía pura", la poesía que tiene su ley en sí misma, que en sí misma se cumple, la poesía autosufi-

ciente. En una palabra, la poesía que quiere conscientemente no ser para nosotros. Entonces se pretende que las palabras se combinen entre ellas mismas y por ellas mismas, desligadas de la vida, desligadas incluso de su significado fuera de ellas mismas, es decir de su significado para nosotros. Entonces se descubre una especie de geometría de las palabras y la hermosura de esta geometría; una hermosura muerta, claro está, porque un triángulo para hacerse realmente hermoso, para hacerse hermoso de una hermosura viva, tiene que ser un triángulo de algo, un triángulo de estrellas, un triángulo de ojos y boca.

Pero con Mallarmé no estamos todavía más que en el comienzo. Mallarmé, precursor, no puede *partir* todavía del método que inventa. Mallarmé parte todavía del poema con sol y aire y temblorosa carne, y le va sorbiendo cuidadosamente la médula, hasta dejarnos casi únicamente el esqueleto, el esqueleto de algo, pero de algo que no nos da. Sin embargo, todavía hay algo que beber en esta rígida poesía, todavía reconocemos allí algo, aunque no sea más que una ausencia, la ausencia de algo que es nuestro, su hueco y su huella: su recuerdo. Teníamos que llegar todavía al arte abstracto, al arte que está ya del otro lado, que parte ya de la fórmula. Cuando Mallarmé nos habla de una cabellera de mujer, escamoteándonos casi por completo esta cabellera, sabemos que aquello *fué* una cabellera de mujer, que allí hubo una cabellera real de una mujer real. Cuando el arte abstracto nos habla de una cabellera, aunque no nos la escamotee, sabemos que eso no es una cabellera, sino la palabra "cabellera", autosuficiente, autolegislada, hermética, que nada tiene que ver con las cabelleras que conocemos y amamos, porque este arte no quiere tener nada que ver con nosotros, con nuestra vida, con nuestro mundo, con nuestra carne y con nuestra alma.

Este es el arte "puro", el arte que hemos querido construir, el arte en el que ahora nos ahogamos. Y creo que se olvida a menudo hasta qué punto estamos sumergidos en esta idea del arte. El superrealismo, el movimiento poético más significativo de este siglo —y con él los movimientos que le eran más o menos afines— parecía que iba a ser otra cosa. Pero con su "liberación de la palabra", con su escritura automática, mostró sin lugar a dudas su concepción autónoma, extrahumana de la palabra. Su huella todavía perdura. Todos hablan hoy en contra del "arte puro" y nadie quiere admitir que lo practica. Pero cuando se trata de juzgar un poema o un cuadro, todos emplea-

mos el criterio y hasta el lenguaje del "arte puro". Todos hablamos de leyes internas; todos tratamos de justificar un volumen por otro volumen y una palabra por otra palabra; todos hablamos de "plástica", del "mundo" del artista, mundo aparte, indescifrable, mundo que no es para nosotros, y al que nos referimos a veces con palabras como "personalidad", "originalidad", etc. Cuando el romántico nos cuenta sus más entrañables intimidades, cree de buena fe en la *Declaración de los derechos del hombre,* es decir, cree en la igualdad *real* de los hombres, y por lo tanto en la universalidad de sus intimidades... Pero nadie cree ya en la igualdad real de los hombres. Cuando el artista nos habla hoy de sus fantasmas, de sus gusanos y de su carcoma interior, lo hace porque sabe que, entre todo lo que puede encontrar dentro de él mismo, esto es lo que no puede mezclarse con nosotros, lo que no podemos asimilar, lo que tiene justificación más que en sí mismo o no la tiene en absoluto, lo que no nos puede "decir" nada, pero todos admitimos con naturalidad que la obra no nos diga nada, porque sabemos que no es a nosotros a quien habla, sino que encerrada en su glacial silencio de abismo, hermética, incontaminada, se habla eternamente a sí misma en su eterna abstracción. El arte ya no dialoga, el arte se ha "deshumanizado". Y así, puro, abstracto, incontaminado, eterno, el arte se salva. Se salva de nosotros.

Decía Bécquer que

> Mientras haya unos ojos que reflejen
> los ojos que los miran,
> ....
> ¡Habrá poesía!

Pero nosotros hemos dicho esa monstruosidad que Bécquer nunca se hubiera permitido. Hemos dicho que mirarse a los ojos no es imprescindible, que aunque no haya ojos que reflejen los nuestros seguirá habiendo poesía. Si hemos dicho esto, es porque hemos dejado de confiar en que el hombre mirará siempre en los ojos al hombre. Porque estamos solos. Hemos perdido el sentido de la armonía entre los hombres, hemos perdido el sentido de la armonía en general. El griego, según dicen, concebía entre las cosas como entre los hombres una forma de relación que llamaba armonía. Nosotros no concebimos entre las cosas como entre los hombres más relación que la de servidumbre. Cosas y hombres, si no caen en servidumbre, están condenados

al total aislamiento estéril, a un aislamiento como el de las tumbas. No es aquí el lugar de investigar cómo y por qué aparece esta constante del espíritu, que vemos manifestarse de mil maneras diferentes, en el hermetismo de las nacionalidades, en el conflicto insoluble de las clases, en la impenetrabilidad fatal de las razas, en la incomprensión irremediable de las épocas, y hasta en el aislamiento absoluto de las especializaciones. Ni tampoco de averiguar cuáles de esas manifestaciones se imponen con carácter necesario. Pero sí hemos podido señalar sus consecuencias en algunos terrenos. Hemos "liberado" la palabra, hemos "liberado" el arte, porque no podíamos soportar la idea de su servidumbre, y no podíamos imaginar que estuviera en otra relación, en una relación de armonía, con las demás realidades humanas. Y lo hemos "deshumanizado", lo hemos salvado del hombre, porque no podíamos soportar la idea de que sucumbiera junto con él. Porque, en efecto, somos pesimistas. Hemos perdido la confianza en los hombres. Creemos que entre ellos no hay armonía posible, que no es posible más relación que la de amos y siervos, y sabemos que en un mundo de amos y siervos no se puede construir el arte, no se puede construir ni siquiera al hombre. El arte abstracto es un arte desesperado, niega la vida, niega la esperanza, niega la belleza.

Pues bien, esto es lo que nos dan a escoger. ¿Aceptaremos sin más esta elección? La mayoría de los espíritus sensibles percibe este terrible nihilismo, esta prisa de anonadamiento, y no quiere cerrar los ojos ante ella. Se nos dice a veces que con esto basta, que basta con que el arte recoja el espíritu de su tiempo, con que dé una imagen del hombre. Y los que esto dicen, ¿de dónde sacan de repente una idea tan estática, tan simplificada del hombre? Mientras el hombre tenga esperanza, el hombre será también su esperanza; y mientras haya algo que llamemos vida, algo cuya desaparición no podemos admitir, lo que el arte nombra, afirmará al nombrarlo, por el hecho mismo de nombrarlo, que pertenece a este algo. ¿Por qué entonces ha de ser *irremediable* que el arte se abandone a esto que llama su tiempo, a este nihilismo, a este furor de destrucción? Destruir —y esto lo ven muy bien los del bando contrario, los del arte de consigna— no puede ser más que la otra cara del construir.

Pero la poesía no tiene más que una cara. La poesía, recordémoslo, no es literatura, y una de las cosas precisamente

que más la distinguen de la literatura es que no es analítica. La poesía es sintética, carece de crítica. Lo que en literatura es crítica y análisis y supone al mismo tiempo las dos caras del hacer, en poesía presenta una sola cara en síntesis y es diatriba. Por eso, de entre los poemas de consigna, los que permanecen más fieles a ellos mismos son los de la violencia y la indignación. Pero esta poesía escapa a toda consigna y a todo partido especiales, porque toda destrucción es indeterminada. Los poemas constructivos escapan de otra manera. Si el fracaso del arte abstracto es que huye de la vida, el fracaso de esta poesía es que la vida no huye de ella. Su finalidad es hacer que la vida nos parezca intolerable fuera de un determinado grupo y de una determinada tarea. Si uno de estos poemas despierta en una sola persona —y sabemos que los mejores la despiertan— el ansia de vivir, aun sin estar en el grupo en cuestión, este poema traiciona a su dogma. Porque los partidos hoy en día, por lo menos los que tienen dogma y consignas, son totalitarios, y no pueden admitir que la vida tenga precio fuera de ellos mismos y de sus principios. El poeta de consigna coincide con su dogma porque afirma que vivir vale la pena; pero se aparta de él porque afirma que vivir vale la pena *incluso* fuera de este dogma.

Porque hacer poesía es siempre afirmar que vivir vale la pena. El arte abstracto no está sólo contra nosotros y contra nuestra vida. Está también contra él mismo. El arte que niega la vida se niega a sí mismo, porque el arte, aunque sea lo mejor de nuestra vida, no es más que nuestra vida. Porque lo que nos hace vivir es también nuestra vida.

Creo pues que tenemos derecho a rechazar este "chantaje" y a escoger de acuerdo con nuestras propias condiciones; que tenemos derecho a amar una poesía que acepte ser para nosotros y que nos haga vivir incondicionalmente, puesto que la poesía no tiene más que un rostro, y afirma incondicionalmente o no afirma. El hecho poético, cuando se produce, hemos dicho que es *siempre* vida. Pero el hecho poético no es el poema, ni es el lector, sino lo que *sucede entre* ellos. Es preciso que la poesía tenga alguna comunicación, alguna dependencia con respecto a nosotros y a lo mejor de nosotros. Un poema que sea para nosotros, aunque sea triste, aunque sea desesperado, responde ante todo a la intención de provocar un hecho poético *entre* él y nosotros, y afirma por lo tanto que nosotros existimos, y que existe el mundo que es común a nosotros y a ese poema, las cosas a que alude y que nosotros entendemos. O sea, en general, que el

mundo existe, que la vida existe, que dependemos de ella y ella de nosotros, que el poeta y su poema dependen de nosotros y nosotros de ellos. Afirma todo esto y lo acepta. Un poema que se proponga comunicarnos que su autor está desesperado y se va a suicidar, seguiría siendo una proclamación de que hay que vivir. Pero en realidad, ni siquiera en sus temas la poesía que es para nosotros puede ser nihilista. La misma desesperación está destinada a hacernos sentir hasta qué punto estamos vivos, como un dolor en un dedo nos hace sentir hasta qué punto ese dedo es nuestro. Yo diría que no hay un solo poema cuyo *contenido* nos haga apetecer la anonadación. Porque, ¿qué podría ser el contenido de un poema, si no es la vida? Lo que nos incita a la anonadación es la falta de contenido, es la abstracción, es el juego sin sentido alguno, aunque sea para espíritus superiores, como ha dicho un poeta contemporáneo. La verdadera desesperación es muda, y este mutismo es el que el arte abstracto quiere significar con su hermetismo. Su consecuencia lógica es el suicidio, y, como es sabido, no fueron pocos los poetas superrealistas que sacaron esta consecuencia.

Si estos son los supuestos de la poesía, podemos esperar que una poesía cuyo contenido coincida con sus supuestos; una poesía, si así puede decirse, doblemente simple, será doblemente transparente. Hoy que todas las actividades del espíritu intentan definir su función y sus responsabilidades, hoy que, como hemos visto, el espíritu de descomposición, de aislamiento y de abstracción amenaza nuestra realidad, nuestra carne y nuestra alma, creo que podemos tomar posición del lado de una poesía que asuma en su contenido la significación de sus supuestos; de una poesía que, sabiendo que supone la vida y la vida humana, no se dedique a injuriarla o a suplantarla; de una poesía, por ejemplo, llena de entusiasmo y de fe en estas cálidas verdadeas inmanentes, llena de ese inmanentísimo que Juan Ramón Jiménez no se ha cansado de exaltar. Juan Ramón, en la última "época" de su obra, nos descubre un sentido entusiasta, fervoroso, religioso de la vida; nos descubre una alegría y una conciencia de vivir a los que pone el nombre de dios, dios con minúscula, porque —y aquí su insistencia no deja lugar a dudas— se trata de un dios inmanente. Estas son sus palabras, y aunque en principio la idea de Dios implica necesariamente la idea de trascendencia, creo que entendemos lo que quiere decirnos. Es un dios "deseante y deseado", un dios dependiente, un dios "conseguido", como dice él. Después de la larga esperanza ("porque mi vida toda era

mi esperanza"), descubre la comunicación, descubre la armonía, descubre el *entre,* lo que hay entre unos ojos y los ojos que los reflejan; o sea la *realidad* de la vida humana. He aquí cómo descubre esto al acariciar a un perro, a un perro vivo, a un perro de carne y hueso:

Él siente (yo lo siento) que le hago
la caricia que espera un perro desde siempre,
la caricia tranquila del callado
en igualdad segura de espresión.

Aquí está ya este dios, este dios que es

espejo mío abierto en un inmenso abrazo
(el espejo que es uno más que uno),

este dios que no respalda o justifica la comunicación, la realidad de la comunicación, sino que más bien *es* la comunicación misma. Con sus propias palabras:

No eres mi redentor, ni eres mi ejemplo,
ni mi padre, ni mi hijo, ni mi hermano;
eres igual y uno, eres distinto y todo,
eres dios de lo hermoso conseguido,
conciencia mía de lo hermoso.

Lo hermoso. He aquí una de esas palabras que casi nadie se atreve ya a decir, uno de esos grandes temas que hemos abandonado a los poetas pequeños. Pero tampoco ellos la dicen; sólo la repiten, la multiplican, hacen copias tan muertas como todas las copias. Los superrealistas tenían razón: la palabra está excesivamente en manos de estos fariseos. Pero la posición más cómoda era precisamente "liberarla". Lo que hay que hacer con los esclavos no es convertirlos en libertos, sino en hombres. Lo que había que hacer con la palabra no era "liberarla", sino rescatarla. Qué gran fracaso para estos libertadores encontrar ahora, después de su liberación, que palabras como "hermoso" se avergüenzan de sí mismas. ¿Y qué podemos decir si en ocasiones se encuentran más a gusto entre sus antiguos amos los fariseos; si a veces vemos arrojarse de nuevo en la esclavitud a estas palabras que, como los libertos, han visto que se les devolvía repentinamente la libertad formal, pero no la *dignidad,* es decir la libertad *real?* Nos movemos de abstracción en abstracción. Para el fariseo, una palabra como "hermosura" es una

abstracción, porque a fuerza de ser convencional, acaba por no tener contendio; porque el fariseo no tiene nada que decir con ella. Para el "poeta puro" es otra abstracción, porque a fuerza de no querer imponerle convenciones, de querer salvaguardar su libertad, acaba por no ponerle tampoco ningún contenido; porque el "poeta puro" *renuncia* a querer decir algo con ella. Es un movimiento muy semejante al de pasar de la abstracción que supone llamar "hombre" a un esclavo que no puede serlo porque no tiene libertad, a esa otra abstracción que supone llamar "hombre" a un liberto sin dignidad, a quien hemos concedido la libertad porque sabemos que nada puede hacer con ella. La única manera real de liberar la palabra es darle dignidad. No basta con desenmascarar a los fariseos. Después hay que superarlos. Su crimen consiste en que en sus manos las palabras no quieren decir nada. Es preciso que en las nuestras quieran decir algo.

Una palabra como "hermosura" es fundamental. Se habla mucho últimamente de *testimonio.* Cada arte, cada obra, se quiere que sean testimonio de algo. Pues bien, creo que el testimonio propio de la poesía, y en especial el testimonio que hoy debe rendir con mayor urgencia, es el testimonio de la hermosura del mundo. La hermosura del mundo es el mundo en cuanto nuestro, en cuanto objeto de nuestro amor; y también en cuanto asimilable, en cuanto comunicante; el mundo en cuanto respuesta, o, como dice el poeta, "deseado y deseante". Es decir la vida. Porque aunque el mundo como naturaleza sea abstracto *en sí,* es concreto para nosotros, y vivir es precisamente hacer real el mundo, conquistar día a día el mundo para nosotros. Y no es que las otras artes, y tal vez muchas otras cosas, no sean todas también, por uno u otro camino, testimonios de esta conquista, de este continuo convertir el "mundo" en "vida", o sea testimonio de la hermosura del mundo, que es la vida; pero la poesía lo es tal vez de un modo más directo y específico; porque, entre las actividades de la palabra, es la más directa y sintética, la más unilateral; y entre los objetos de arte, es el que puede serlo, no sólo en su significación, sino también en su contenido, en la conciencia de su significación; porque es la más elocuente de las artes, la que puede ser algo, y además *decirlo.* Si estas distinciones pudieran hacerse, podría decirse que la poesía es el arte más específicamente humano. Porque así como la vida humana es al mismo tiempo vida y conciencia de la vida, la poesía es al mismo tiempo testimonio de la hermosura del

mundo y de la conciencia de este testimonio. La poesía es todo esto, o por lo menos puede serlo, y me parece lógico que cuando amamos la poesía, la amemos por lo que significa, y además por lo que dice. Me parece, en otras palabras, que la poesía no tiene por qué avergonzarse de sí misma en este siglo de las grandes vergüenzas.

Es un hecho que todas las artes se sienten hoy desazonadas. No creo que haya hoy un solo artista joven que no se haya preguntado con angustia, alguna vez, de alguna manera, si tiene derecho a dedicar su vida a la belleza, cuando son tantas y tan urgentes las cosas que desgarran nuestro tiempo. Todos hemos sentido alguna vez, de alguna manera, la tentación de hacernos perdonar esta especie de deserción. Una de las manifestaciones de este sentimiento es la gran boga alcanzada por lo que se ha llamado "literatura comprometida". En poesía, tal vez esta posición resulte más difícil, porque, como hemos dicho, la poesía es menos constructiva; es más creadora. Por eso llega con más facilidad a lo militante. En ello encuentra una manera de sentirse justificada. Otra manera es el abstraccionismo, puesto que siendo nihilistas se nos podrá acusar de todo menos de buscar posiciones ventajosas. Precisamente el atractivo mayor del nihilismo es que es heroico. Sólo que, a mi manera de ver, esto no hace la grandeza del nihilismo, sino más bien la miseria del heroísmo. A veces, en efecto, es más fácil ser heroico que ser honrado.

Por eso creo, como dije al principio, que, sea cual sea la solución a estos problemas, los problemas mismos pueden plantearse legítimamente, porque son problemas reales; creo que la vergüenza de la poesía es un problema real, y que la poesía abstracta y la poesía militante intentan ser soluciones a este problema.

Pero si, como hemos dicho, todas las actividades del espíritu intentan hoy descubrir su función, la poesía puede descubrirse una, y no de las menos comprometidas, en este testimonio directo de la vida, de lo que, sea cual sea el giro que tome nuestra circunstancia, debemos seguir amando siempre, de cualquier manera, por encima de todas las totalidades, y antes y a través de todos sus condicionamientos y presentaciones parciales. La poesía puede ser hoy testimonio de que no tenemos que avergonzarnos de amar la vida incondicionalmente, puesto que, amándola, la querremos en las mejores condiciones, pero sólo

en este amor incondicionado, sólo amándola *incluso* en las peores condiciones, desearemos las mejores condiciones *para* ella, pero no *por encima* de ella. La poesía puede dar testimonio del derecho y del deber de esperar contra toda esperanza, de amar aún en el odio, de desear la dicha aun en el desastre. Y como la única manera completa de defender un derecho, un derecho real, es ejercerlo, la poesía es digna por el solo hecho de buscar, buscar ardientemente, pero con conocimiento de todo lo que gravita sobre esta búsqueda, el amor, la esperanza, la belleza, la pureza, la alegría; por el solo hecho de sostenerse y sostenernos en esta fuente última y primera, en esta conciencia de que si hemos perdido esto lo hemos perdido todo, porque ni la verdad, ni la belleza, ni la justicia, ni nada puede tener sentido si renunciamos a la vida, si hacemos pasar algo antes que la vida, aunque este algo fuera una de sus formas, una de sus más altas formas; es decir: si a través de las condiciones de la vida, dejamos de ver la vida. No pedimos a la poesía que cierre los ojos como con los fariseos, ni que los abra para morir como con los abstractos, sino que sepa, lo cual es sin duda más difícil que las otras dos dificultades juntas, estar al mismo tiempo con los ojos abiertos y viva; que pueda al mismo tiempo saber quiénes somos y ser para nosotros sabiéndolo; que no se haga ilusiones sobre el hombre, pero que tampoco renuncie a él; y que en lugar de dar testimonio de su propia hermosura, de su incomunicable hermosura que nos deja sin esperanza, dé testimonio de la hermosura de nuestra vida y de nuestra esperanza.

Por eso me parece lícito que Juan Ramón resulte actual para quien encuentre estas cosas en él. Y en su poesía última, estas cosas abundan. Su dios inmanente es lo que hace digno y mejor el mundo:

> ...porque eres espejo de mí mismo
> en el mundo, mayor por ti, que me ha tocado;

es la vida misma, la comunicación misma, la realidad misma del mundo:

> En todo estás a cada hora,
> siempre lleno de haber estado lleno,
> de haberme a mí llenado de ti mismo,
> de haberme a mí llenado de mí mismo;
> y mi gozo constante de llenarme tú de ti,
> es tu vida de dios;

y tu gozo constante de llenarme yo de ti
es mi vida de dios ¡mi vida, vida!

En otras palabras, la "transparencia" del mundo:

Eres la gracia libre,
la gloria del gustar, la eterna simpatía,
el gozo del temblor, la luminaria
del clariver, el fondo del amor,
el horizonte que no quita nada;
la trasparencia, dios, la trasparencia,
el uno al fin, dios ahora sólito en lo uno mío,
en el mundo que yo por ti y para ti he creado.

Es también, como acabamos de oír, la unidad, el "uno al fin", lo que da unidad al mundo:

Y yo, dios deseante, deseando;
yo que te estoy llenando, en amoroso
llenar, en última conciencia mía,
como el sol o la luna, dios,
de un mundo todo uno para todos.

Y es también concreto, es decir nuestro, vivo; se hace *real* en nosotros, en nuestra contingencia, en

este ser que hoy he fijado
(que pude no fijar)
para todo el futuro iluminante,
iluminado,
dios deseante y deseado.

En un poema de *La estación total,* llamado "La gracia", nos dice:

Está en el aire, como uno.

Encontramos también el viejo tema de lo breve, sin arrepentimientos, gustoso, sin "pena", como dice él:

La flor retorna
. . . .
a decirnos, oliendo inmensamente,
que lo breve nos basta.
. . . .

Lo breve contra el cielo de los dioses,
. . . .
instante sin pasado,
en que los cuatro puntos cardinales
son de igual atracción dulce y profunda.
. . . .
. . . Morir de flor. . .
Sin dar pena en su irse ardiente al mundo.

Y en todo, a través y por encima de todo, el exaltado, incondicionado gusto por la vida:

Abril penúltimo, que en hora retenida,
es el colmo supremo de quien ama
el retorno gustoso de su vida.

Este gusto, este amor, eso es la conquista, eso es la hermosura del mundo:

Un corazón de rosa construída
entre tú, dios deseante de mi vida,
y, deseante de tu vida, yo.

Por eso es éste:

un dios en ascua blanca,
que sustenta, que incita y que decide
en la mañana oscura.

Porque la vida, que depende de este "espejo nuestro", de esta conciencia nuestra de lo hermoso", es nuestra responsabilidad. Su dignidad proviene de nosotros. En "Mensajera de la estación total", leemos:

(Mensajera
¡qué gloria ver para verse a sí mismo,
en sí mismo,
en uno mismo,
en una misma,
la gloria que proviene de nosotros!)

Ella era esa gloria ¡y lo veía!
Todo, volver a ella sola,
sólo, salir toda de ella.

(Mensajera,
tú existías. Y lo sabía yo).

En el mismo libro, vemos un mirlo, y

preferimos la tierra donde estamos.
. . . .
y nos hace la vida suficiente.

Y el poema acaba diciendo:

¡Primavera, absoluta primavera,
cuando el mirlo ejemplar, una mañana,
enloquece de amor entre lo verde!

Porque también es fundamental el amor, el profundo tema del amor, de la gran comunicación, de la mayor realidad, de la suprema transparencia:

Daremos esa luz que nadie ha dado,

dice en un poema de *La estación total*. Y es que el amor es la gran conquista; en el amor está lo más vivo de la vida. Las personas son en cierta medida abstractas para nosotros, y amar consiste en que una persona se hace irresistiblemente real para nosotros, irresistiblemente insustituíble, irresistiblemente viva. La afirmación de la infinita diferencia que hay entre la persona amada y la persona abstracta; la consecuente afirmación de que el hombre que interesa es este que podemos amar y no un ente abstracto, intercambiable, numérico, es uno de esos viejos y grandes temas de la poesía que hoy adquieren especial significación. Ha habido épocas enteras en que la poesía se ha confundido casi con el amor, porque la poesía tiende siempre a ver así a cada persona, como una cosa única, o sea con amor. Y ante este lazo único con una persona única, el mundo mismo aparece como insustituíble, es decir casi como una persona:

Tú primera, yo último.
Le queda el día único
a nuestro solo amor.

Y el poeta sí que es entonces un hombre, un hombre vivo que busca la vida como otro hombre vivo, por el camino que es el suyo y que en este caso es la poesía. Y así, encuentra a su "dios"

contento de ser tuyo y de ser mío
en lo mejor que tengo, mi espresión.

Un hombre que ama la vida y se embriaga en ella, que repite y repite sus nombres como el nombre de una mujer, absorto, sin remordimientos, enamorado. En un poema titulado "Poeta y palabra", Juan Ramón llama al poeta

el embriagado dios del suceder,
. . . .
el dios unánime en el fin,
feliz de repetirlo cada día todo.

Feliz porque sabe que esta hermosura, esta vida, este "dios deseante", es fiel:

. . . contigo que me esperas siempre, siempre, siempre,
con las alas cerradas,
después de todo.

Así es como, a mi juicio, Juan Ramón acepta las consecuencias de ser poeta; así es como se atreve (porque cuando se es consciente de nuestra época, esto es casi un heroísmo) a afirmar la vida, a proclamar y ejercer el derecho a esperar y a desear la fe, el amor, la pureza, la felicidad; a afirmar esto y la conciencia de esto, una conciencia mayor que toda las ilusiones, que todos los sueños:

. . . soy animal de fondo de aire
con alas que no vuelan en el aire,
que vuelan en la luz de la conciencia
mayor que todo el sueño
de eternidades e infinitos
que están después, sin más que ahora yo, del aire.

Por eso creo que se puede amar sin vergüenza esta poesía, una poesía que intenta ser digna de sí misma, que se niega conscientemente, sin ignorar que tales poesías existen, a ser una poesía que prefiera a la vida, ya sea su abstracción, ya sean sus condiciones. Una poesía que espera y cree ardientemente en un hombre vivo y digno, un hombre que sea más que una abstracción, social o de otra especie, y más que una ciega pasividad; unos hombres que, como dice Juan Ramón, en un poema llamado significativamente "La conquista":

. . . representan su papel humano
con decisión de dioses verdaderos.

EL SENTIDO DEL TIEMPO EN QUEVEDO

Por *Manuel DURAN*

"SI cada época tiene una manera específica de vivir el tiempo, téngase por cierto que la nuestra vive en el futuro. El hombre moderno parece preferir, aunque angustiadamente, una existencia en vilo, siempre lanzada hacia un porvenir indefinido. Presencia, presente, carecen de sentido", dice Ramón Xirau,[1] refiriéndose a la época contemporánea. Reflexiones muy parecidas pueden hacerse acerca del sentido del tiempo en Quevedo, tal como podemos captarlo a través de su estilo.

En un autor clásico —clásico por contraposición a la época del barroco—, en Garcilaso o en Fray Luis de León, nos sentimos instalados en el espacio y en el tiempo como en un palacio que nos protege y por el cual nos podemos mover armoniosamente, sin prisa, sin inquietud. En Quevedo, en cambio, nos movemos en un ambiente enrarecido, en que continuamente nos sentimos ahogados por la falta de espacio, porque ni las más vastas dimensiones pueden ya contener los movimientos desorbitados del hombre angustiado, que se siente apresado por el infinito mismo:

Alma, a quien todo un Dios prisión ha sido [2]

El tema del paso del tiempo empieza por ser —como tantos otros en Quevedo— un motivo de variaciones retóricas. El poeta se dirige a una mujer hermosa y le reprocha el dejar pasar el tiempo sin gozar de la vida. Es la ya larga tradición del "Collite, virgo, rosas" y del soneto de Ronsard:

Cueillez dès aujourd'hui les roses de la vie.

Quevedo dedica a este tema uno de sus más bellos sonetos, que termina:

---

[1] R. XIRAU, "El enigma de Chirico", *Novedades* ("México en la Cultura"), 1º de junio de 1952.

[2] "Amor constante más allá de la muerte" (Soneto) Ed. Astrana Marín, Madrid, 1932, pág. 63.

Tu edad se pasará mientras lo dudas;
de ayer te habrás de arrepentir mañana,
y tarde y con dolor serás discreta.[3]

Estamos todavía en un plano "moralista" externo: el poeta da consejos, y los fundamenta en la comparación entre la belleza femenina y la de las flores, que es frágil y no dura. No nos dice *qué* sentirá la mujer al envejecer, sino *cómo* cambiará y se mustiará físicamente. Ello se debe, ante todo, a que el poeta está desarrollando un tópico ya fijado por la tradición, que conoce bien a través de las obras de los clásicos, pero que no ha vivido; se trata en todos estos casos de sonetos de juventud. Nos habla del tiempo no directamente, sino a través del espacio; a través de los cambios espaciales que el paso del tiempo suscita en el aspecto físico de las personas o de las cosas.

Pero poco a poco el tiempo va cobrando mayor importancia, y los adjetivos que le aplica van siendo descriptivos de situaciones internas del poeta. Empieza el tiempo a convertirse en preocupación cotidiana, permanente, y las palabras con que a él se refiere son también palabras llanas, poco encumbradas y nada pedantes:

tú, que con los mismos pasos
que cielos y estrellas mueves,
en la casa de la vida
pisas umbral de la muerte.[4]

A veces emplea términos jurídicos, como si la vida humana fuera un prolongado proceso contra el tiempo:

Deja que corra el tiempo sin sentillo;
que no quiero medillo
ni que me notifiques de esta suerte
los términos forzosos de mi muerte.[5]

Contra el Tiempo y la Fortuna
ya tengo una inhibitoria;
ni ella me puede hacer triste,
ni él puede mudarme un hora.[6]

---

[3] "A Flora" (Soneto) *Verso,* pág. 19.
[4] "Advierte al tiempo...", págs. 40-41.
[5] "A un reloj de arena" (Silva), pág. 484.
[6] "Halla en la causa de su amor todos sus bienes" (Romance), pág. 41.

El Tiempo es todavía un enemigo externo, un enemigo que podemos combatir. Es el Tiempo-Alegoría. Quevedo da un paso más: el enemigo no es una alegoría más o menos decorativa, sino un enemigo secreto, oculto, interior.

El tiempo interior

En Quevedo estalla con claridad trágica la pugna entre el querer alcanzar la plenitud del ser y la miseria de un existir que fluye sin cesar camino de la muerte:

Y así es verdad, Inarda, cuando escribo
que yo soy y no soy, y muero y vivo.[7]

Quevedo busca por todas partes un asidero, un clavo ardiendo que le permita decir: Soy. En vano. Se revuelve contra el enemigo y lo descubre en su interior. El tiempo ha encarnado en Quevedo, le impide gozar del presente y confiar en el futuro.[8] Quevedo tiene que nadar contra la corriente. Y la corriente, en este caso, es el tiempo. Solemos dejarnos resbalar por la corriente temporal en forma inconsciente. Quevedo aspira a lo contrario: a hacer consciente —y doloroso— el paso del tiempo por nosotros. Se percata de los elementos secretos, inasibles, del tiempo:

Huye sin percibirse, lento, el día [9]

---

[7] "Nueva filosofía de amor, contraria a lo que se lee en las escuelas" (Canción), pág. 26.

[8] "Así el querer ser, forma de la posibilidad, nos remite el futuro, pero un futuro hipotético y fantasmal que va huyendo de su propia presencia, que nos aniquila en la búsqueda que de él llevamos a cabo. Toda nuestra vida transcurre buscando soluciones, cosas que respondan de sí mismas en un anhelo de aferrarnos a nuestra propia realidad. Pero el tiempo es posibilidad de futurizaciones. Y este intento del hombre es imposible. Lo es por partida doble. Por una parte no alcanzamos a ser el objeto de nuestro querer ser; por otra, la futurización se dirige hacia la muerte, hacia la negación misma de nuestras posibilidades. Quevedo lo veía claramente:

Que no puedo querer vivir mañana
sin la pensión de procurar mi muerte".

(R. Xirau, *Sentido de la Presencia.* México, Tezontle, 1953, pág. 14).

[9] "Arrepentimiento y lágrimas debidas al engaño de la vida" (Soneto), pág. 433.

La lenta destrucción interna le va robando poco a poco la vida:

> y la hora *secreta y recatada*
> con silencio se acerca, y, *despreciada,*
> lleva tras sí la edad lozana mía.[10]

El tiempo pasa a ser a la vez lo más inadvertido y lo más importante de la vida humana:

> No sentí resbalar mudos los años,
> hoy los lloro pasados, y los veo
> riyendo de mis lágrimas y daños.[11]

Examinando un grupo de sonetos que tienen por tema el paso del tiempo que nos acerca a la muerte, vemos que el esquema estructural de todos ellos es siempre el mismo: de una rápida caracterización del tiempo y de los efectos que su paso acarrea, pasamos a un grito afectivo de dolor (raras veces de resignación) y, finalmente, a la reflexión estoico-cristiana.[12] Este esquema se inicia por el desarrollo poético, con numerosas variantes, de un silogismo. El tiempo hace mortales a los hombres; yo soy hombre; por consiguiente, yo soy mortal, parece decirse Quevedo. Pero el corazón se rebela ante el dictamen de la mente; de ahí el grito de dolor que forma el cuerpo de estos sonetos, y que la moraleja final no consigue aplacar. La fórmula se transforma en grito lírico sincero precisamente porque no se trata de establecer una base para la moraleja final, sino de asombrarse, de quejarse, de exclamar. El tiempo, en sí, no tiene elemento alguno productor de angustia. Solamente cuando su paso se nos presenta como productor de ruina y muerte, al que hay que resistir a toda costa, nos encontramos en un callejón sin salida: nuestra vida está hecha de tiempo, pero este tiempo es precisamente lo que nos acaba y destruye. Hay que destruirlo a su vez, negarlo, si es posible; en todo caso, oponernos a su correr desenfrenado con todas nuestras energías. Pero tal cosa resulta imposible; y de esta imposibilidad, que nos revela nues-

---

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.*

12 "Conoce la diligencia con que se acerca la muerte", pág. 434. "Que la vida es siempre breve y fugitiva", pág. 433. "Arrepentimiento y lágrimas debidas al desengaño de la vida", pág. 433.

tra propia impotencia, surge un sentimiento agudo de soledad y desamparo: no podemos compartir este problema, tan estrictamente, agudamente íntimo y personal, con nadie; apenas podemos aludir a él. En nuestro ansioso intento de pararle el corazón al tiempo, multiplicamos nuestra búsqueda; pero el tiempo se nos escapa entre las manos con la fluidez del agua. No está en ninguna parte: ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro: en ninguna parte *es.* Quizá porque esta esencia consiste en su existir flúido e inapresable, y el hombre es, como quiere Heidegger, un ser que existe, un ser cuya esencia reside en la existencia.

El tiempo en movimiento

PARA dar la impresión del tiempo que pasa, Quevedo recurre, naturalmente, a los tiempos verbales, pero hace de ellos un uso completamente nuevo en su época, que posiblemente no habrá de repetirse hasta la época contemporánea. El tiempo de un verbo nos sitúa en el presente, en el pasado o en el futuro; todo depende de nuestra elección. Quevedo yuxtapone los tiempos, y al colocarlos uno tras otro nos comunica la sensación exacta del tiempo en movimiento:

> Hoy pasa, y es, y fué, con movimiento
> que la muerte me lleva despeñado.[13]

La descripción se consigue mediante tres sencillas notas, tres matices del *hoy,* que en estos versos adquiere características que lo convierten en sinónimo del instante que pasa, y no del día con sus veinticuatro horas. Se nos dice que hoy *pasa,* y ya se nos prepara para lo transitorio de este *hoy;* se agrega que hoy *es,* y por un instante estamos viviendo toda la plenitud del presente; pero viene el nuevo tiempo verbal, *fué,* a desengañarnos. Todo ha terminado. En el instante preciso para leer estas palabras —parece decirnos Quevedo— el tiempo ha seguido adelante irresistiblemente, ha dejado atrás nuestra esperanza de poder detenerlo. Su lisa superficie no ofrece punto de apoyo alguno; el tiempo es un continuo, sin resquebrajaduras; las dos partículas *y* entre las distintas fases descritas dan idea cabal de este fluir ininterrumpido.

---

13 "Signifícase la propia brevedad de la vida. . ." (Soneto), pág. 424.

A Quevedo le preocupa hondamente el paso del tiempo, no sólo como problema moral, sino sobre todo como experiencia humana, y una y otra vez insiste en la descripción de este fluir desde el único punto de vista posible: el del presente. Acabamos de ver cómo analiza el paso del tiempo, cómo da a su análisis calidad de autenticidad al incorporarlo a su poesía. Analiza también otro fenómeno de la temporalidad: lo que ocurre cuando no somos conscientes del paso del tiempo. Por introspección podemos sentir la duración interior; pero cuando no lo hacemos, dice Quevedo, nos parece que estamos inmóviles, varados en un eterno presente, hasta que llega el desengaño de la muerte a recordarnos que hemos estado navegando toda la vida con las velas del tiempo, sobre una superficie demasiado vasta para encontrar en ella puntos de orientación, hasta avistar la costa inevitable de la muerte:

Como el que, divertido, el mar navega,
y, sin moverse, vuela con el viento,
y antes que piense en acercarse, llega.[14]

Podemos elegir —parece decirnos Quevedo— entre un vivir frívolo y descuidado, encontrándonos al final por sorpresa con la terrible orilla de la muerte, o bien una vida angustiada, consciente del paso del tiempo, sintiéndonos morir a cada instante. El hombre despreocupado se siente inmóvil y seguro en su eterno presente. Pero Quevedo ha optado ya por la otra alternativa, y en todas sus referencias a la vida y al tiempo multiplica los adjetivos y las imágenes que indican *movimiento:*

Ya sé qué soy aliento fugitivo[15]

Vivir es caminar breve jornada[16]

Todo corto momento es paso largo
que doy, a mi pesar, en tal jornada[17]

y, sobre todo, movimiento involuntario e irreparable:

---

[14] "Descuido del divertido vivir a quien la muerte llega impensada" (Soneto), pág. 407.

[15] "A un reloj de arena" (Silva), pág. 484.

[16] "Descuido del divertido vivir. . ."

[17] "Que la vida es siempre breve y fugitiva" (Soneto), pág. 433.

Antes que sepa andar el pie, se mueve
camino de la muerte, donde envío
mi vida oscura; pobre y turbio río
que negro mar con altas ondas bebe.[18]

Ni el sueño ni la inacción pueden escapar a la corriente de la vida:

pues parado y durmiendo siempre aguijo.[19]

Quevedo utiliza a veces, para expresar lo doloroso y angustiado del fluir temporal, adjetivos que se refieren a lo opuesto mismo del día: la sombra:

viendo que el día pasa escuro y breve
y que el Sol mira en él horas escuras [20]

En una silva dedicada al reloj de sol, la vida queda equiparada a una sombra que, lo mismo que la de la varilla que va marcando las horas en el reloj de sol, se mueve lentamente hacia su meta. Quedan aquí reunidas las dos ideas centrales: movimiento implacable y dolor sombrío, que ha de ser absorbido por la sombra impenetrable del final:

No cuentes por sus líneas solamente
las horas, sino lógrelas tu mente,
pues en él recordada
ves tu muerte en tu vida retratada,
cuando tú, que eres sombra,
pues la santa verdad así te nombra,
como la sombra suya, peregrino
desde un número en otro tu camino
corres, y pasajero
te aguarda sombra el número postrero.[21]

Una vez más se busca la verdad poética en la fusión de los contrarios: vida-muerte, luz-sombra. Fusión; pero no armonía, sino implacabilidad y dolor ciego.

Frente al huir temporal que se le escapa entre las manos

---

18 *Ibíd.*
19 "Que la vida es siempre breve y fugitiva" (Soneto), pág. 433.
20 "Las piedras hablan con Cristo. . ." (Soneto), pág. 456.
21 "El reloj de sol", pág. 485.

y le deja una sensación de impotencia, Quevedo hace resaltar lo precario de nuestra relación con el tiempo, al que apenas si podemos tocar por lo más huidizo, el presente:

Ayer se fué, Mañana no ha llegado;
Hoy se está yendo sin parar un punto:[22]

Y de pronto nos encontramos con un nuevo y sorprendente rasgo en el estilo de Quevedo: la forma impersonal de pasado, futuro y presente se transforma en substantivo al agregarle un artículo indefinido, y queda referida al ser del escritor:

soy un Fué y un Será y un Es cansado.[23]

Así queda precisada una corriente opuesta —en apariencia— a la que anteriormente describíamos: a la tendencia encaminada a hacer resaltar el carácter pasajero de cada instante de nuestra vida, se opone la que trata de subrayar lo permanente, que en este caso resulta ser la persistencia de una actitud de cansancio ante el fluir temporal, ante la vida, ante todas las cosas; un cansancio ontológico. Quevedo *es* cansancio, y este ser de Quevedo se manifiesta no en el tiempo, sino en su esencia de hombre: la utilización de las formas pasado-futuro-presente permite indicar que no se trata de una actitud o un sentimiento que el paso del tiempo haya podido engendrar, sino de algo mucho más hondo, anterior a la experiencia, y que le permite organizarla; y esta esencia es definida con relación al tiempo, para que se vea mejor su carácter permanente e independiente de toda temporalidad. En su descripción del fluir temporal —en los dos versos anteriores— Quevedo había ido demasiado lejos, y nos daba la impresión de que, disuelta entre el Ayer ya ido, el Mañana que todavía no ha llegado, y el Hoy que rápidamente se desvanece, su conciencia de hombre de carne y hueso apenas existía; le es preciso dar una brusca media vuelta, uno de esos saltos al polo opuesto que demuestran su maestría y su necesidad de moverse siempre entre extremos, y pasa ahora a defender, frente al fluir temporal, la integridad de su espíritu. No soy polvo todavía, parece decirnos; soy algo permanente, sólido. Pero mi ser consiste en el cansancio y la amargura. En

---

22 "Represéntase la brevedad de lo que se vive, y cuán nada parece lo que se vivió" (Soneto), pág. 423.
23 *Ibid.*

otro soneto ("Llama a la muerte") insiste también en el carácter esencial, permanente, de su tristeza frente a lo transitorio que puede implicar un sentimiento ocasional:

Esta lágrima ardiente con que miro
el negro cerco que rodea a mis ojos,
naturaleza es, no sentimiento.[24]

Es decir: es lo esencial, lo que el tiempo no altera, porque estaba en el principio y estará aun cuando acabe la vida:

con el aire primero este suspiro
empecé. . .[25]

El fondo de un pesimismo radical se nos revela, por fin, expresado en una larga y elaborada paradoja: lo que parece transitorio, el estado de ánimo, el sentimiento de melancolía, tristeza y dolor, es, al contrario, lo único sólido y duradero; es lo único que permite a Quevedo seguir siendo Quevedo a través del instante inasible, entrevisto y ya pasado; y lo que creíamos más firme, todo lo demás —voluntad, recuerdos, esperanzas, la vida misma—, no es más que espejismo e ilusión huidiza. Los cimientos del mundo, las vidas de los héroes, las riquezas, los mármoles, todo queda convertido en polvo al paso del tiempo, mientras que la mirada irónica y doliente de Quevedo se contempla a sí misma y contempla este mundo, donde no encuentra cosa alguna que no le hable de la muerte y de la nada, y sabe que es idéntica a lo que era en su nacimiento, porque idénticos son su dolor y su amargura. La intensidad expresiva estriba aquí en decirnos todo esto a través de un paradoja. La paradoja, aplicada a temas no trascendentales, suele dejar una impresión de frivolidad ingeniosa. Pero cuando nos coloca frente a lo grave y esencial infunde una mezcla de espanto —la paradoja es siempre lo imprevisto— y de admiración por el triunfo de la inteligencia y la intuición humanas que han sido capaces de descifrar la incógnita por donde parecía imposible encontrar la solución. A este tipo de paradoja se incorpora, adquiriendo nuevo sentido, la imitación por Quevedo del soneto de Du Bellay:

---

[24] Pág. 434.
[25] *Ibíd.*

¡Oh Roma! En tu grandeza, en tu hermosura,
huyó lo que era firme, y solamente
lo fugitivo permanece y dura.[26]

La idea, original de Du Bellay, apasiona a Quevedo, que la hace suya: sigue regando a Roma el Tíber; pero Roma ya no es Roma. Lo que parecía eterno es tumba de sí propio; el río, en cambio, cuyas aguas están condenadas a la inquietud perpetua, a renovarse y cambiar constantemente, sigue allí. Ejemplo plástico de lo que ocurre en el mundo: los imperios se desvanecen, caen en ruinas los palacios, todo cambia; pero siguen en pie, idénticos a sí mismos, la inquietud, la angustia, y el dolor humanos, nos dice Quevedo. En un momento de afirmación vital, el elemento que sirve a Quevedo para afirmarse frente a la destrucción y la muerte es también un elemento afectivo: el soneto que empieza:

Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día [27]

ha sido cuidadosamente analizado por Amado Alonso, que lo considera perfecta expresión de *dolorido sentir*.[28] En él, el punto de partida es el sentimiento de que en el amor ha adquirido el poeta un enriquecimiento definitivo. Este estado sentimental, al hacerse cada vez más tenso, busca salir fuera de sí, fundirse, identificarse con una realidad objetiva; el sentimiento de tener ahora, después de amar, algo indestructible en la totalidad de la persona, el gozo de sentir que se ha fundido en su cuerpo algo inmortal, permite a Quevedo por primera y única vez asociar amor y triunfo; el amor es más fuerte que la muerte. Es un milagro irrepetible. El *tener sentido* del penúltimo verso,

serán ceniza, mas tendrán sentido,

queda desmentido por el resto de la obra de Quevedo. Pero lo significativo es esta asociación —en los momentos de exaltación como en los amargos y desesperados— de sentimiento y durabilidad. Lo que dura es el sentimiento humano, amoroso o aba-

[26] "A Roma sepultada en sus ruinas", pág. 500.
[27] "Amor constante más allá de la muerte", pág. 63.
[28] "Sentimiento e intuición en la lírica", *La Nación* (Buenos Aires, 3 de marzo de 1940).

tido, alegre o cansado. Los edificios colosales caen, arruinados por el paso del tiempo; perdura la inquieta movilidad de los ríos, en la misma forma en que los cuerpos humanos se deshacen en cenizas, en polvo, pero los sentimientos permanecen y duran cuando todo lo demás ha quedado arruinado:

polvo serán, mas polvo enamorado.

Estilos y géneros literarios

PERO es imposible tratar el problema del tiempo en Quevedo sin tratar de los géneros en que desarrolla su sensibilidad peculiar, y preguntarnos a la vez por qué ciertos géneros le están prohibidos a él en particular y tambin a muchos contemporáneos suyos. La falta de confianza en sí mismo y en el hombre en general, por ejemplo, le veda toda producción épica. La épica se basa en la fe en el héroe, la cual a su vez es un aspecto de la fe en el hombre. En la literatura medieval se plasma esta valoración humana: culto al héroe, al caballero, al santo. Es el *home esencial* del siglo XV, de Pulgar. Pero esta fe va cediendo su papel principal a otros factores; un primer síntoma del debilitamiento de la creencia en el prestigio del hombre es la retracción de éste en sí mismo, la apreciación de los más finos matices de su experiencia personal, y por lo tanto su expresión en la poesía lírica. Es la intimidad la que se sobrepone a los contactos sociales; tal cosa ocurre en todos los casos en que el escritor siente la sociedad como crisis y carencia. Esta sensación de soledad puede llegar repentinamente, como ataque de neurastenia, tal como acontece con Montaigne a la muerte de su amigo La Boétie. Quevedo llegará a sufrir crónicamente tales ataques y se irá retrayendo en su interioridad cada vez más, a cada desengaño de su carrera política. Se adentrará por la lírica a medida que se le irán cerrando las puertas de la novela. La novela y la épica requieren un acorde entre soledad y sociedad, arte y barbarie. Quevedo es hombre de decisiones fuertes y bruscas; no es su fuerte la componenda, a pesar de sus ensayos en Italia. Cada revés social lo empujará no hacia una mejor comprensión de la sociedad, sino hacia la delimitación de lo personal. No llegará al silencio, como Miguel de Molinos, pero sí a la introspección. La huída del mundo fortalece al hombre interior. Lo peor que puede pasarle al hombre es no sentirse a sí mismo,

porque entonces es como "gafo" (leproso), nos dice Don Juan Manuel.[29] Quevedo se siente vivir y siente pasar el tiempo por su vida en forma tan intensa precisamente porque ha ido perdiendo facultades que lo unían estrechamente a todo lo social. De ahí que no pueda escribir épica o novela, y que cuando intente expresarse literariamente en un medio "objetivado" derive hacia los ensayos de tipo fantasmagórico. No es, ciertamente, la primera vez que tal fenómeno se produce en España o en Europa. Pero es un acontecimiento inseparable de una honda crisis obrando sobre un carácter sensible. En Montaigne, el hallazgo del ensayo personal e íntimo se produce posteriormente a la desaparición del amigo y director espiritual, La Boétie, —y no debemos olvidar el origen hispano-judío de la madre de Montaigne—; mucho antes, en España, Ibn-Hazm, el exquisito autor de *El collar de la paloma,* escribe rodeado de recuerdos de un mundo glorioso y bello, arruinado por los bereberes fanáticos, que habían arrasado los más hermosos palacios de Córdoba, y lo habían sumido en un mundo de destierro, persecuciones y deslealtades, y en su libro nos dice: "Todas las criaturas están sometidas al Tiempo, que es el nombre que solemos dar al paso de las horas".[30] A través del tiempo y del espacio, los hombres inquietos y acongojados se han concentrado siempre en sí mismos para asistir al supremo espectáculo: el paso de los instantes que fluyen por el recinto del alma humana. "Ibn Hazm no escribió un arte o tratado de amor, sino un "desvelamiento" de paisajes del alma", dice Américo Castro en un estudio sobre dicha obra.[31] Tampoco aspira Quevedo en los *Sueños* a darnos un curso de teología y demonología, sino a objetivar en lo posible los sentimientos que en forma subjetiva expresa en algunos de sus mejores poemas. Hay un ritmo idéntico en los *Sueños* y en algunos de los poemas que tratan del tiempo. Rotos los marcos de referencia, los puntos fijos que pudieran servir de orientación, los acontecimientos "exteriores" desrealizados de los *Sueños* avanzan al mismo paso rápido, sin reposo —revolo-

---

[29] B. A. E., LI, pág. 439 (citado por Américo Castro, *Aspectos del Vivir Hispánico,* Santiago de Chile, 1949, pág. 157).

[30] *El Collar de la paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes* de Ibn Hazm de Córdoba, tr. del árabe por Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, 1952, pág. 220.

[31] "Amores de hace mil años", *Cuadernos Americanos,* 5, sept.-oct. 1952.

tear confuso de fenómenos equiparables, angustiadores— que mueve al Tiempo por el corazón y la conciencia del poeta. En los *Sueños,* los movimientos se aceleran inevitablemente, y el papel del espectador es pasivo: "Entróseme *luego* por la memoria, *de rondón,* Job dando voces. . ." [32] "Siendo yo para mis fantasías auditorio y teatro".[33] La actitud del hombre frente al paso del tiempo en los poemas de Quevedo es igualmente pasiva:

Que los años por ti vuelen tan leves,
pides a Dios, que el rostro sus pisadas
no sienta. . .[34]

Pero lo que en los *Sueños* y en la *Hora de todos* es confusión se transforma en los poemas en movimiento limpio, regular, y por tanto más implacable todavía. Es la imagen mecánica del devanar la vida como quien devana un ovillo:

El Tiempo, que ni vuelve ni tropieza,
en horas fugitivas la devana [35]

imagen que se repite varias veces. Todos los verbos de movimiento regular e implacable se refieren al tiempo; los adjetivos que implican sufrimiento pasivo e impotente suelen referirse al hombre víctima de este tiempo. Los movimientos pasivos e involuntarios a que el hombre se ve sujeto nos colocan precisamente en un ambiente de pesadilla como el de los *Sueños:*

Todo corto momento es paso largo
que doy, *a mi pesar,* en tal jornada,
pues, parado y durmiendo, siempre aguijo.[36]

Al movimiento exterior, acción violenta y desatada, corresponde al movimiento interior, pasión, pasividad, sufrimiento inmóvil en que el hombre asiste impotente al paso de sus caprichos, sin poder dirigirlos ni dirigirse, y al fluir del tiempo. De

---

[32] *El sueño de la muerte, Obras Completas,* Prosa, M. Aguilar, Madrid, 1941, pág. 207.

[33] *Ibíd.,* pág. 208.

[34] "Castiga a los glotones y bebedores. . ." (Soneto) *Verso,* pág. 418.

[35] "Repite la fragilidad de la vida. . ." (Soneto) *Verso,* pág. 411.

[36] "Que la vida es siempre breve y fugitiva" (Soneto) *Verso,* pág. 433.

ahí una doble estructura, exterior e interior, patente en algunos sonetos:

Lleva Mario al ejército, *y a Mario*
arrastra ciego la ambición de imperio;
. . . .
Padécenle los Cimbrios temerario;
padece en sí prisión y captiverio; . . .[37]

Los verbos de movimiento tienen extraordinaria importancia en la lírica de Quevedo. A veces una misma imagen —la de los pasos— parece describir ambos movimientos, el externo y el interno; pero el desarrollo ulterior nos permite apreciar la radical diferencia. El movimiento externo puede ser confusión, como en las fantasmagorías de los *Sueños,* o serenidad, como en el movimiento de las estrellas; pero no es más que eso, movimiento, desplazamiento en el espacio; mientras que el paso del tiempo por el hombre despierta siempre voces de angustia y dolor. Lo que asombra precisamente a Quevedo es que un mismo movimiento produzca resultados tan diversos: increpando al Tiempo, expresa así el contraste entre estas dos modalidades, movimiento regular y cambio interno o duración:

Tú, que *con los mismos pasos*
que cielos y estrellas mueves,
en la casa de la vida
pisas umbral de la muerte; . . .[38]

Es el contraste entre el acontecer exterior y el de la experiencia interna: mientras que en la actividad externa, aunque sea en la fantástica realidad de los *Sueños,* se acumulan los verbos de movimiento (*¡Corta, arranca, abre, asierra, despedaza, pica, punza, agigota, rebana, descarna y abrasa!*),[39] en la vida interior el hombre no se mueve; es el tiempo el que avanza por él y se desvanece:

En fuga irrevocable huye la hora;[40]

---

37 "Rey es quien reina en sus pasiones. . ." (Soneto) *Verso,* pág. 423.
38 "Advierte al Tiempo mayores hazañas. . ." (Romance) *Verso,* pág. 40.
39 *El Sueño de la Muerte, Prosa,* pág. 209.
40 "Desde la Torre" (Soneto) *Verso,* pág. 425.

y se multiplican los adjetivos relativos al silencio, a la inacción:

Vive muerte callada y divertida
la Vida misma. . .[41]

¡Qué mudos pasos traes, ¡oh muerte fría!
pues con *callado* pie todo lo igualas! [42]

Al dinamismo estruendoso del ámbito físico, a esas *estrellas negras* que se encienden en nieve,[43] a ese estío *ladrando llamas, en hervores de frenética luz,*[44] a ese furor de verbos intransitivos volviéndose transitivos, se opone en el hombre íntimo, al que se dirige Quevedo al escribir

cuando el hombre interior que vives miro [45]

una extraña calma:

Yo dormido en mis daños persevero [46]

Es el descuidado sueño de la inconsciencia, un sueño hermano de la muerte.

Se oponen el tiempo cósmico y el vivir humanamente, en la experiencia íntima. Y el que Quevedo ponga en pugna ambos tiempos es significativo, pues demuestra la radical imposibilidad de que Quevedo sea un estoico auténtico. Para un estoico, lo ideal es hacerse tan regular e impasible como la naturaleza, y también tan activo como ella; hay que eliminar de la vida todo lo que signifique ruptura del compás inmutable, de la armonía entre hombres y cosmos. Vivir es ser orden; evitar el caos, es ser esencia, ser. El desarrollo último de esta tendencia fuera de España se encuentra en el panteísmo de Spinoza. Y uno de sus ecos inspira a Leibniz la teoría de las armonías pre-establecidas, que culmina en una visión radicalmente optimista del mundo. Para el estoico hay que olvidar todo lo humano que no se ajuste a este ritmo: pasiones, sentimientos, etc., son irreales. Quevedo, el polo opuesto, define su dolor íntimo

---

41 "Repite la fragilidad de la vida. . ." (Soneto) *Verso,* pág. 411.
42 "Conoce las fuerzas del Tiempo. . ." (Soneto) *Verso,* pág. 405.
43 "Retrato no vulgar de Lisi" (Soneto) *Verso,* pág. 53.
44 "Descripción del amor canicular. . ." (Soneto) *Verso,* pág. 52.
45 "Enseña como no es rico el que tiene mucho caudal" (Soneto) *Verso,* pág. 404.
46 "Psalmo" (Soneto) *Verso,* pág. 403.

en contraposición al tiempo exterior, y nos habla de su falta de armonía frente al mundo que lo rodea; su realidad es interna, hecha de pasiones y sentimientos. No; Quevedo no es estoico, sino todo lo contrario. Cuando desde la cima de su dolor llama en su auxilio a religión y filosofía, ambas parecen ayudarle superficialmente, pero ambas lo dejan solo frente a sus mayores problemas: de ahí su desesperación.

LA MUSICA EN LA CULTURA ESPAÑOLA

Con el título de *La música de España* y el subtítulo de *La música en la cultura española,*[1] acaba de aparecer un nuevo libro de Adolfo Salazar, libro bienvenido por dos razones: la autoridad de su autor y la necesidad sentida desde hace años, y cada día con mayor urgencia, de que alguien suficientemente preparado expusiese de manera adecuada el desarrollo de la música española a lo largo de la historia.

A lo largo, pero no al margen, sino por dentro de la cultura española vemos fluir la música, gracias a este libro de Salazar. Es algo así como la contemplación del sistema hidrográfico de un país o del sistema circulatorio de un animal, pero no en esquema, sino en su realidad viva, palpitante, clara y superficial a veces, otras oscura y soterraña. Pero advirtamos que el autor no se contenta con relacionar estrechamente en cada momento la corriente musical y el medio cultural que constituye su cuenca; busca también las fuentes originarias de ese caudal, y como sucede que en ciertos casos ellas aparecen situadas allende los Pirineos o el Mediterráneo, nos lleva a contemplar diversas provincias no españolas de la cultura universal. Y así la música de España se nos aparece viva en su realidad nacional, pero además unida en ciertos momentos a la cultura de otras latitudes: no es una ínsula, sino una península.

España, por suerte para ella, es un país de invasiones, un crisol en el que se funden pueblos y más pueblos. Los ídolos del racismo caen por tierra ante la realidad histórica de España. Sería una locura buscar hoy un prototipo racial español. Aunque lo español es una realidad evidente para cualquiera. Porque lo español consiste en una cierta mezcla, no en una determinada pureza.

La gran lección que España puede ofrecer al mundo es esa realidad suya, tan singular, tan evidente, producto de diversos pueblos vertidos en su territorio. Mucho admiró el vigor de España y muchos se preguntan de qué provino. La respuesta la tienen —mejor que los historiadores y los filósofos—, los genéticos en lo que éstos denominan *vigor híbrido.*

Invasiones violentas, penetraciones pacíficas, el caso es que el mundo se vertió repetidas veces sobre la Península. Y ésta asimiló lo que así le llegaba, aunque no todo.

---

1 Espasa-Calpe, Argentina, S. A.

En la historia de la música en España sorprende el fenómeno de selección que allí se opera sobre todo lo afluído. Porque unas cosas son aceptadas de inmediato y asimiladas convenientemente; otras, en cambio, son rechazadas y mueren pronto sobre la tierra impenetrable. ¿Y por qué unas cosas sí y otras no? Eso es un misterio, pues no todo lo aceptado por la España musical es lo mejor que el mundo le podía ofrecer en cada momento de la historia, ni tampoco lo peor. España en eso se comporta de manera tan desconcertante como la mujer en cuestiones de amor: no es siempre el pretendiente más apuesto ni el más ilustre ni el más acaudalado el que llega a disfrutar de sus favores; una oscura —pero indudablemente honda y segura— afinidad será lo que determine la elección.

Un ejemplo de esa conducta española lo encontramos en la gran época de la polifonía franco-flamenca. Los modelos más ilustres en la Europa de entonces, florecer de un arte sabio en su estructura y abundantísimo en rasgos puramente ornamentales, no logran arraigo en España, a menos que lo que en ella nace entonces lo consideremos consecuencia de un proceso de denudación o acrisolamiento de aquel gran arte. La austeridad española, cuyo núcleo ardiente es el espíritu castellano, no mostró gran simpatía por la suntuosidad polifónica. Prefirió formas más directas de expresión.

Otro tanto había de ocurrir con la polifonía del siglo dieciséis. A este respecto, cita Salazar las siguientes palabras de Montano que son todo un manifiesto estético tácitamente subscrito por casi todos los músicos españoles de entonces, de antes y de después: "Para ser buena compostura, ha de tener las partes siguientes: buena consonancia, buen aire, diversidad de pasos, imitación bien proporcionada, que cada voz cante bien pasos sabrosos. Y la parte más esencial hacer lo que la letra pide, alegre o triste, grave o ligera, lejos o cerca, humilde o levantada. De suerte que haga el efecto que la letra pretende para levantar a consideración los ánimos de los oyentes".

Pero eso, que, claro está, se refiere a la música sacra, no deja de tener su paralelo en la música profana. El madrigal, tal como lo entendían los flamencos, los italianos y los ingleses, un arte refinado y sutil, eminentemente literario y sensual, no logró seducir a los compositores españoles. Lo que en España corresponde a ese género es muy otra cosa, tan otra cosa que ni madrigal se llama: es sencillamente la canción o el villancico, un género notable por su sencillez contrapuntística y su derechura expresiva.

Más tarde hemos de encontrar hechos análogos, por ejemplo, el de la ópera y el de la sinfonía. España no llega a producir óperas importantes ni sinfonías que puedan compararse con las que dieron gloria a

ciertos países europeos. Son géneros que ella rechaza inexorablemente. Ello no quiere decir que no haya habido intentos de ópera española; lo que quiere decir es que tales intentos no dieron el fruto apetecido. Otro tanto sucedió con la sinfonía. El genio de lo nacional español sintió las cosas de otra manera. De hecho se mantuvo fiel a sí mismo y prefirió formas más directas y concisas.

En fin, si se nos permite la comparación, diremos que la música y la cocina son en España artes muy semejantes, sin complicaciones, basadas en la mayor excelencia posible de la materia prima, y de fuerte sabor, pero obtenido éste no por una gran copia de condimentos, sino por la sapidez vigorosa de un o dos, solamente. (Y a veces sin más condimento que la sal imprescindible). El músico español es, al fin y al cabo, hermano del campesino y del obrero que saben lo que vale un cocido o un gazpacho, descubrimiento, este último, muy anterior y en nada inferior al de las normas dietéticas preconizadas por los sabios nutriólogos de nuestros días, según afirmó no hace mucho el doctor Marañón. Y —realidad importante para el desarrollo de la música española— el aristócrata español adoptó siempre la misma estimativa que el resto de sus conciudadanos (en el plano espiritual español las clases no existen): por eso le vemos tan aficionado a la cocina tradicional —que tanto tiene de plebeya— como a la música sólida y concisa que sabe a pueblo. Por eso, en lugar de ricas colecciones de madrigales, lo que encontramos en los archivos españoles es una buena cantidad de villancicos y canciones.

Entre las diversas cosas que Salazar aclara por primera vez o recuerda con insistencia muy saludable, figura la contrapartida a las influencias sufridas por la España musical. Nos referimos a las épocas en que aquel país influyó poderosamente en la cultura musical de otras naciones. Y eso mucho antes de que no se pusiese el sol en sus dominios. La historia eclesiástica, convenientemente estudiada por Salazar, nos revela la gran importancia que tuvo España en los primeros siglos de nuestra era como rectora del cristianismo, lo cual supone una gran influencia española en lo musical de todos los pueblos cristianos. Ejemplo de ello es el caso de la liturgia visigótica, que se creyó procedente de las Galias, cuando la verdad es que éstas la recibieron de España por influencia de los concilios toledanos.

Y más tarde, eso ya se sabe, la influencia de Cabezón y los vihuelistas en el arte de la variación y la de los grandes polifonistas españoles en la escuela italiana y, en fin, la de la música popular en los compositores europeos, comenzando por Domenico Scarlatti.

Salazar se mueve con extraordinaria facilidad en el terreno hasta ahora intrincadísimo de la organografía. Gracias a este libro suyo se co-

menzará a ver claro, por ejemplo, el problema de la guitarra y la vihuela y lo mismo en otros muchos de organografía medieval.

Igualmente interesante resulta asomarse con él a los momentos en que parece cuajar el sentido de lo nacional en la música española, ya sea en los tiempos de Alfonso el Sabio, ya en el de los Reyes Católicos. Y siempre sin descuidar el ambiente espiritual que rodeó cada fenómeno. Por eso *La música de España* no es un mero trabajo musicológico; es también una vivaz historia de la cultura española. Como ejemplo de ello, terminaremos citando el pasaje en que se evocan los últimos días del Rey Sabio, astrónomo, poeta y músico, bella muestra de un libro abundoso en pasajes así: "Alfonso entendía mucho de ambas cosas: del amor y de las trovas. No quiere mezclas. Desde muy joven se empeña en amoríos que, menos ingratos que sus propios hermanos, serán los que le darán una descendencia, un tanto irregular, de poetas que como su nieto Don Dionisio, aprendieron de él el arte de trovar y aprendieron también a amarle. Y el aún tierno poeta es quien vendrá a Sevilla a recoger los últimos suspiros del león agonizante a quien había abandonado su familia legítima: mujer, hijos, nobles, magnates, caballeros que él había hecho por su mano y que lo abandonaban entregados al furor de su rapiña. Alfonso muere en el Alcázar de Sevilla, arrebatado a los almohades que habían puesto en él un arte minucioso y exquisito. Cerca de sus manos están unos libros ricamente miniados que contienen un tesoro de trovas amorosas: esta vez dirigidas a una señora infinitamente más elevada que las damas de las diminutas cortes provenzales y de la "minne" de los troveros alemanes. Es la Virgen María. La poesía y la música que contienen aquellos libros que Alfonso ve desde su lecho de muerte, acabados de copiar por minuciosos escribas, miniados por admirables artistas, envían sus inciensos hacia un trono más alto que los estrados en que se sentaban los amores abstractos del arte de trovadoría. Alfonso pone su arte musical y poético a los pies de la Virgen. Era una manera, también, de contemplar las estrellas".

Y ésta —añadiremos nosotros en obligada *coda*— es la manera feliz que Salazar tiene de contemplar la historia, la única de escribirla bien, de hacerla viva y fructífera para el hombre de hoy. La dura y árida tarea del musicólogo y del historiador es en Salazar el camino para llegar hasta la luz palpitante, la razón de ser de una cultura. *Per ardua ad astra* podría ser la divisa de quien llegó a escribir *La rosa de los vientos, La música en la sociedad europea* y *La música en la cultura española.*

Jesús BAL Y GAY.

S U M A R I O

Printed in Mexico